ان میں ایک مولوی محمد عزیز مرزا مرحوم بھی تھے، ان میں نظم و انتظام کا ملکہ بھی تھا اور لکھنے پڑھنے کا ستھرا مذاق بھی رکھتے تھے، وہ ریاست حیدرآباد میں بڑے اونچے اونچے انتظامی و عدالتی عہدوں پر فائز رہے، اور ہر شعبہ میں نیک نامی پیدا کی، حیدرآباد سے پھر علی گڈھ آگئے، وہاں بھی جلد ہی نواب وقار الملک کے دست راست بن گئے، انھوں نے ایجوکیشنل کانفرنس اور پھر مسلم لیگ کو نئی زندگی بخشی، اور ۱۹۱۲ء میں انتقال کرگئے، مگر انتظامی الجھنوں اور عملی کاموں کی ان مشغولیتوں میں بھی ان کا ذوق مطالعہ و تصنیف ہمیشہ باقی رہا، اور متعدد کتابوں کے ترجمے کیے، اور بہت سے علمی و تاریخی مضامین لکھے، خیالات عزیز ان کے ۲۰ علمی، تاریخی اور سیاسی مضامین کا مجموعہ ہے، جو پہلی بار ان کی وفات سے کچھ دن پہلے ۱۹۱۲ء منشی دیا نرائن نگم اڈیٹر زمانہ نے مرتب کرکے نواب وقار الملک کے دیباچہ کے ساتھ شائع کیا تھا، اور غالباً اس کے بعد دوسرے ایڈیشن کی نوبت اب آئی ہے، مرحوم کئی زبانوں کے ماہر تھے، اس لیے ہر مضمون سے ان کے ذوق علم و ادب کا اظہار ہوتا ہے،

نوادر: مرتبہ سید احسن شیر، صفحات ۲۱۸، کتابت و طباعت عمدہ، ناشر خدابخش خاں اورنٹیل لائبریری، پٹنہ۔ قیمت:- دس روپئے۔

ہندوستان میں مشرقیات کے مشہور و ممتاز کتب خانوں میں ایک ممتاز کتب خانہ خدابخش اورنٹیل لائبریری پٹنہ بھی ہے، ان میں بیشمار مطبوعہ نادر کتابوں کے ساتھ نادر مخطوطات کا بھی اچھا خاصا ذخیرہ ہے، اس کتاب کے ذریعہ انہی نوادرات کا تعارف کرایا گیا ہے، اس میں ۴۰ مخطوطات کا تذکرہ ہے، مرتب نے اسے بڑی محنت سے مرتب کیا ہے، مگر کہیں کہیں تسامح ہوگیا ہے، مثلاً المقاصد الحسنہ سخاوی کے بارے میں لکھا ہے کہ "بہت سی مشہور حدیثوں کا یہ مجموعہ ہے"

"نوادرات" اہل علم کے لیے واقعی ایک نادر تحفہ ہے۔

م، ج

جلد ۹۲ - ماہ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۳ھ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۶۳ء - عدد ۴

مضامین

شذرات

گذشتہ مہینہ سید صدیق حسن صاحب مرحوم کا حادثۂ وفات ایسے وقت پیش آیا جب معارف چھپ چکا تھا، اس لیے تعزیت کا فرض ادا نہ ہوسکا، یہ اتفاق ہے کہ انکی وفات سے صرف تین چار دن پیشتر ندوہ کی مجلس انتظامیہ کے جلسہ میں ان سے ملاقات ہوئی تھی، پھر دوسرے دن وہ ملنے کے لیے آئے، اس وقت یہ گمان بھی نہیں ہوسکتا تھا کہ یہ آخری ملاقات ہے، اعظم گڈھ واپس آنے کے دوسرے دن معلوم ہوا کہ مرحوم نے عالم غربت میں جنت کی راہ لی، اس سے اور بھی دل متاثر ہوا، مرحوم اپنے اوصاف وخصوصیات میں مومن کامل . اخلاص وللّٰہیت، حسن خلق، سادگی و تواضع، خدمت خلق، اہل حاجت کی امداد و دستگیری کا نمونہ اور غریبوں اور بے نواؤں کا ملجا و ماوی تھے، ان کی فیض رسانی عام تھی کسی طبقہ اور فرقہ کی تخصیص نہ تھی، ہر حاجتمند کے لیے انکا دروازہ کھلا ہوا تھا، عقیدۃً اور عملاً پکے مسلمان تھے، ان کے یہاں ہر ہفتہ قرآن مجید کا درس ہوتا تھا جس میں بہت سے مسلمان حکام شریک ہوتے تھے، ان میں انھوں نے ایک مذہبی ذوق پیدا کر دیا تھا، دینی و اسلامی اداروں سے ان کو بڑی دلچسپی تھی، ندوے کے رکن رکین اور بڑے معاون و مددگار تھے، دار المصنفین سے بھی ان کو مخلصانہ تعلق تھا، انکی مجلس انتظامیہ کے رکن بھی تھے، ان کا مذہبی اور اسلامی تاریخ کا مطالعہ بھی وسیع تھا، انھوں نے جمع و تدوین قرآن پر ایک طویل مقالہ لکھا تھا، جو معارف کے اس نمبر میں چھپ رہا ہے، اس سے ان کے علمی و دینی ذوق اور اس میں دقت نظر کا اندازہ ہوگا، شعر و ادب کا بھی ستھرا ذوق رکھتے تھے، رسمی غزل سرائی کے علاوہ بڑی ایمان افروز قومی و ملی نظمیں کہتے تھے،

وہ بڑے لائق، تجربہ کار اور دیانتدار مسلمین تھے، اس لیے حکومت میں بھی انکی اثر و قار تھا، اس

اثر سے حاجتمندوں کا بڑا کام نکلتا تھا، آجکل کے مسلمان افسر مسلمانوں کے نام سے گھبراتے ہیں، لیکن مرحوم اسی جرأت وہمت کے ساتھ مسلمانوں کا کام بھی انجام دیتے تھے، وہ اپنے مزاج کے اعتبار سے عوامی آدمی تھے، اور ان سے آیندہ قومی و ملی کاموں کی بڑی امیدیں تھیں، افسوس کہ موت نے ان سب کا خاتمہ کر دیا، اس لیے ان کی موت ایک بڑا قومی حادثہ ہے، اور ملک ایک نہایت لائق افسر اور ایک شرافت مجسم انسان سے محروم ہوگیا، وہ ہر طبقہ میں مقبول و محبوب تھے، اور مخلوق میں مقبولیت عند اللہ بھی مقبولیت کی دلیل ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو آخرت میں صدیقین کا درجہ عطا فرمائے۔

ادھر مصر سے قدیم مصنفین کی بعض اہم اور نادر کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان میں ایک امام ذہبی کی سیر اعلام النبلاء ہے، یہ تیرہ جلدوں میں ہے، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیکر ساتویں صدی ہجری کے خاتمہ تک کے مختلف طبقوں کے اکابر و مشاہیر کے حالات ہیں، اس حیثیت سے یہ کتاب طبقات و تراجم کی کتابوں میں بڑی جامع ہے، ابھی اس کی پہلی اور دوسری جلد شائع ہوئی ہے، اس میں اکابر صحابہ کے حالات ہیں، معلوم ہوتا ہے مرتب نے اس کی ترتیب بدل دی ہے، اصل ترتیب کے لحاظ سے پہلی اور دوسری جلد میں سیرت نبویؐ اور خلفائے راشدینؓ کے حالات ہونے چاہئیں، جو غالباً بعد میں شائع ہوگی، اس کتاب کی تصحیح و تحشیہ اور ترتیب و تہذیب مصر کے مشہور فاضل ڈاکٹر صلاح الدین المنجد نے کی ہے انھوں نے جس قابلیت اور محنت و جانفشانی سے اس کو ایڈٹ اور اس کے جملہ لوازم سے آراستہ کیا ہے، اسکا اندازہ کتاب کے مطالعہ ہی سے ہوسکتا ہے، "المعہد المخطوطات العربیہ بجامعۃ الدول العربیۃ مصر سے ملے گی، امام ذہبی کی ایک کتاب "العبر فی خبر من غبر" کی پہلی جلد پر معارف میں ریویو ہو چکا ہے، اب اس کی دوسری جلد دائرۃ المطبوعات والنشر کویت سے اسی اہتمام کے ساتھ شائع ہوئی ہے،

تیسری کتاب قاضی محمد بن خلف بغدادی المعروف بہ قاضی وکیع المتوفی ۳۰۶ھ کی اخبار القضاۃ ہے،

یہ کتاب نادر و نایاب تھی، اس کی تلاش و تحقیق اور تصحیح و ترتیب مصر کے نامور اہل قلم عبدالعزیز مصطفےٰ مراغی کی رہین منت ہے، اس موضوع پر کندی المتوفی سنہ ۳۵۰ھ کی کتاب الولاۃ والقضاۃ، بہت عرصہ ہوا شائع ہو چکی ہے، لیکن اس میں صرف مصر کے قاضیوں اور والیوں کا مختصر ذکر ہے، اور اخبار القضاۃ میں مختلف اسلامی ملکوں کے قاضیوں کے حالات ہیں، اس لیے وہ کندی کی کتاب سے مقدم بھی ہے اور جامع بھی، وکیع خود قاضی تھے اس لیے قضاۃ کے حالات کے ساتھ انھوں نے اصول قضا اور قضایا و احکام کے متعلق بہت مفید معلومات اور دلچسپ واقعات بھی تحریر کیے ہیں، جس سے اس کتاب کے افادہ اور دلچسپی دونوں میں اضافہ ہوگیا ہے، یہ کتاب تین حصوں میں ہے، المکتبۃ التجاریہ شارع محمد علی مصر سے شائع ہوئی ہے،

حدیث کی کتابوں میں حافظ ابوبکر ہیثمی کی "موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان" شائع ہوئی ہے، یہ بھی نادر و نایاب تھی، شائقین حدیث صرف اس کے نام سے واقف تھے، اس کتاب کی تلاش اور اس کی تصحیح و اشاعت حرم مکی کے شیخ الحدیث محمد عبدالرزاق حمزہ کی کوشش کا نتیجہ ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ دار المصنفین میں موجود ہے، جیسا کہ اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے، اس میں صحیح ابن حبان کے زوائد یعنی ان حدیثوں کو مرتب طریقہ سے جمع کیا گیا ہے جو صحیحین میں نہیں ہیں، اس لیے اس کتاب کی اشاعت شائقین حدیث کے لیے ایک نعمت غیر مترقبہ ہے، "المطبع السلفیہ نمبر ۲۱ شارع الفتح الروضہ مکہ مکرمہ" سے ملے گی، مسند حمیدی طبع اول مرتبہ مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی کی اشاعت کا ذکر معارف میں ہو چکا ہے، اب اس کی دوسری جلد بھی شائع ہو گئی ہے، پہلی جلد کی طرح یہ جلد بھی ترتیب و تہذیب کے جملہ لوازم سے آراستہ اور فاضل مصنف کی تلاش و تحقیق اور وسعت و دقت نظر کا نمونہ ہے، ان شاء اللہ کسی آیندہ اشاعت میں اس پر تفصیلی ریویو ہوگا، اس کی قیمت نو روپے ہے، مولانا محمد شفیع میاں سملک ڈابھیل ضلع سورت سے ملے گی۔

مقالات

جمع و تدوینِ قرآن

از جناب سید صدیق حسن صاحب مرحوم

قرآن کریم کا ورد تو آپ نے بارہا کیا ہوگا، مگر معلوم نہیں آپ کی نظر کبھی اس طرف بھی گئی یا نہیں کہ سورۂ مومنون کی آیت نمبر ۱۰۸ میں لفظ "قال" "قاف" "الف" "لام" سے "قال" کی شکل میں لکھا ہوا ہے، وہی چار آیتوں کے بعد یعنی آیات نمبر (۱۱۲) اور (۱۱۴) میں یہی لفظ "قاف ممدودہ" اور "لام" سے "قل" کی شکل میں لکھا ہوا ہے، اس کی وجہ کچھ بھی ہو لیکن اس سے یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے، مسلمانوں نے اس کے تحفظ میں اتنی احتیاط کی ہے کہ اس کے رسم الخط تک میں کسی تبدیلی کو جائز نہیں رکھا،

علامہ زمخشری لکھتے ہیں گو قرآن کے رسم الخط میں بعض الفاظ خلافِ قیاس لکھے گئے ہیں، لیکن اس سے کوئی خرابی نہیں ہو سکتی، کیونکہ ان الفاظ کا تلفظ سب جانتے ہیں، اور یہ مسلمانوں کا کمال تحفظ ہے کہ اس کے باوجود کہ ان چند الفاظ کا رسم الخط درست کر دینے میں کوئی نقصان نہ تھا، مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا، اور جس طرح صحابۂ کرام کا لکھا ہوا پایا اسی طرح اور بالکل اسی طرح آیندہ نسلوں کو پہنچاتے گئے،[1]

قرآن کریم کے قدیم سے قدیم نسخے جو اس وقت تک دستیاب ہوئے ہیں وہ عہد عثمانی کے ہیں،

---

[1] تاریخ القرآن از اسلم جیراجپوری، مطبوعہ فیض عام پریس علی گڈھ ۱۹۲۶ء ص ۵۳

یہ نسخے فاس (دار الخلافہ مراکش)، دمشق، مکہ معظمہ، اور مدینہ منورہ میں موجود ہیں، یہ سب نسخے اور موجودہ متداول قرآنی نسخے بعینہ و بجنسہ ایک سے ہیں، سرمو فرق نہیں، اسلم جیراجپوری لکھتے ہیں،

"جس رسم الخط کے مطابق یہ (عہد عثمانی کے) مصاحف لکھے گئے، اب تک برابر اسی طرح لوگ قرآن کو لکھتے چلے آئے ہیں، سرمو فرق نہیں، صرف پہلے آیت کے ختم کا نشان تین نقطوں (∴) سے ظاہر کرتے تھے، اب اس کی جگہ ایک گول دائرہ (○) بناتے ہیں۔ (تاریخ القرآن)

اس سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ عہد عثمانی میں جس طرح قرآن کو لکھا گیا تھا۔ بالکل اسی طرح امتِ مسلمہ آج تک اس کو لکھتی چلی جاتی ہے، اس نے نہ تو "خلاف قیاس" لکھے ہوئے الفاظ کے رسم الخط میں کوئی تبدیلی کی اور نہ ترتیب آیات و سور میں، ظاہر ہے کہ جو امت رسم الخط میں بھی اس لیے اصلاح پسند نہ کر سکی کہ مجوزہ رسم الخط صحابہؓ کے رسم الخط کے مطابق نہ تھا وہ ترتیب آیات و سور کیسے بدل سکتی تھی،

غور کیجئے تو یہ ایک سلبی شہادت ہے، جس کا سلسلہ عہد عثمانی تک ہی پہنچتا ہے، اس وقت تک جو پرانے سے پرانے نسخے ملے ہیں، وہ عہد عثمانی کے پہلے کے نہیں ہیں، اس لیے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ عہد عثمانی سے پہلے قرآن کی کتابت کی کیا ہیئت تھی، یہ ایک بڑا خلا ہے،

اس نتیجہ کی بنیاد اس استدلال پر ہے کہ چونکہ دریافت شدہ مصاحف میں اور آج کے مصاحف میں ترتیب و تدوین، حتی کہ رسم الخط تک بعینہ ایک ہے، اس لیے ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ عہد عثمانی سے پہلے بھی اس کے علاوہ کوئی اور رسم الخط یا کوئی اور ترتیب کلام الٰہی کی نہ تھی، گو شبہہ کیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے عہد عثمانی میں مصاحف کے ان نسخوں کو جو نسخۂ عثمانی کے مطابق نہ تھے اس طرح ضائع کر دیا گیا کہ اب اس کا کوئی نسخہ موجود نہیں،

مگر اس سے کوئی ایجابی ثبوت اس بات کا نہیں ملتا کہ آج جو قرآن بین الدفتین ہمارے

پاس ہے وہ بغیر کسی ادنیٰ اختلاف کے وہی ہے جو امت کے لیے رسالت پناہؐ نے آخری بار مرتب فرمایا تھا، بلکہ بعض روایتیں ایسی ملتی ہیں جن پر سطحی نظر ڈالنے سے اس کا گمان ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے ان میں کوئی کمی بیشی نہ ہوئی ہو لیکن کم از کم ترتیبِ سور وہ نہیں ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میمنت عہد میں تھی،

یہ محض واہمہ نہیں بلکہ سلف میں بھی ایسے بزرگ گذرے ہیں جن کی دیانتداری کے ساتھ یہ رائے تھی کہ موجودہ ترتیبِ سور توقیفی نہیں، بلکہ اس کام کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کی صوابدید پر چھوڑ دیا تھا،

اس خیال کی تائید میں وہ تمام روایتیں آتی ہیں جن میں صحابۂ کرامؓ کے مختلف مصاحف کی ترتیب جدا جدا بتائی گئی ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے مصاحف کی ترتیب تو تفصیل کے ساتھ معلوم ہے، بلکہ بعض مصاحف کی سورتوں کی تعداد بھی مختلف بتائی جاتی ہے،

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے متعلق تو بڑے شد و مد سے کہا جاتا ہے کہ آپ کے مصحف میں معوذتین نہ تھیں، اور عیاذاً باللہ آپ انھیں جزو قرآن ہی نہ سمجھتے تھے، اور اس پر آپ کو اس قدر شدت تھی کہ اگر ان کو قرآن میں کوئی لکھ دیتا تھا تو اسے "حک" کر دیتے تھے، چھیل ڈالتے تھے، وہ انفال اور براءت کو علیحدہ سورتیں نہ مانتے تھے، سورۂ فاتحہ کو قرآن سے الگ ایک دعا تصور کرتے تھے، اس طرح ان کے مصحف میں ۱۱۴ سورتوں کے بجائے ۱۱۰ سورتیں تھیں،

حضرت ابی بن کعبؓ کے مصحف میں ۱۱۴ کے اوپر دو سورتیں اور تھیں، جو جمہور کے نزدیک قنوت کی دعائیں ہیں، اور قرآن سے الگ ہیں،

ان دونوں بزرگوں کے مصاحف میں ترتیب سور بھی موجودہ ترتیب سے مختلف تھی،

علامہ ابن حجر لکھتے ہیں:

وقال القاضی عیاض فی شرح
حدیث حذیفة ان النبی ﷺ
قرأ فی صلوته فی اللیل بسورة
النساء قبل سورة آل عمران
ھو کذلک فی مصحف ابی بن کعب
وفیه حجة لمن یقول ان ترتیب
السور اجتھاد ولیس بتوقیف من
النبی ﷺ وھو قول جمھور العلماء
واختارہ القاضی الباقلانی
قال وترتیب السور لیس بواجب
فی التلاوة ولا فی الصلوة ولا
فی الدرس ولا فی التعلیم
فلذلک اختلفت المصاحف
فلما کتب مصحف عثمان رتبوہ
علی ما ھو علیه الآن، فلذلک
اختلف ترتیب مصاحف الصحابة[1]

قاضی عیاض حضرت حذیفہؓ والی حدیث
کی شرح میں فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سورہ آل عمران سے پہلے سورۂ
نساء کو رات کی نماز میں پڑھا ہے، اور ایسا ہی
مصحف ابی بن کعبؓ میں بھی ہے، اور یہ
بات ان لوگوں کے لیے حجت ہے جو لوگ
یہ کہتے ہیں کہ سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہے،
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے توقیفی
نہیں ہے، اور یہی جمہور علماء کا قول ہے،
اسی کو باقلانی نے بھی اختیار کیا ہے،
انھوں نے یہ بھی کہا کہ سورتوں کی ترتیب نہ
تلاوت میں واجب ہے نہ ہی نماز میں، اور
نہ تدریس و تعلیم میں، اسی بنا پر مصاحف
مختلف ہوگئے ہیں، جب مصحف عثمانی
لکھا گیا تو اس کو اس شکل میں مرتب کر دیا جو
اس وقت موجود ہے، اسی بنا پر صحابۂ کرام
کے مصاحف کی ترتیب میں بھی خاصہ اختلاف ہو گیا۔

---

[1] فتح الباری شرح بخاری مطبوعہ مصر ج ۹ ص ۳۶

فتح الباری کی اوپر والی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ "جمہور علماء" کا یہ خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورتوں کی ترتیب نہیں فرمائی تھی،

جمہور علماء کا نہ سہی مگر کم سے کم ایک گروہ کا اس کے برخلاف یہ عقیدہ ہے کہ قرآن کی آیات وسورتوں کی ترتیب وہی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی۔ مگر عقیدہ اور ایمان اپنی جگہ پر کتنا ہی اہم سہی لیکن اس بات کی کوئی عقلی یا نقلی شہادت نہیں، اسلیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع پر ایمان وعقیدہ سے صرف نظر کرکے اس کی عقلی اور نقلی شہادتوں پر غور کر لیا جائے۔

ترتیب قرآن کے دو پہلو ہیں: (۱) ترتیب آیات سور میں (۲) ترتیب سور مصحف میں
ان پہلوؤں پر تفصیلی گفتگو سے پہلے بہتر ہوگا کہ وہ ایک تاریخی مسلمات ذہن نشین کر لیے جائیں۔

(۱) قرآن بتدریج ۲۳ سال کی مدت میں نازل ہوا،

(۲) آخری آیت کے نزول کے نو (۹) دن بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ۱۱ھ میں ہوا،

(۳) جنگ یمامہ (۱۲ھ) کے لگ بھگ ہوئی،

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جزیرۃ العرب کے بیشتر حصہ میں اسلام پھیل چکا تھا،

اس تاریخی حقیقت پر سب متفق ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عرب میں لکھنا بہت ہی محدود لوگوں کو آتا تھا، بعض مورخوں نے مسلمان لکھنے والوں کی تعداد بھی مقرر کرنے کی کوشش کی ہے، ممکن ہے کہ یہ تعداد تاریخی طور پر ثابت نہ ہو لیکن یہ واقعہ ہے کہ بدر کے قیدیوں میں جو لوگ لکھنا جانتے تھے، ان کا فدیہ لڑکوں کو لکھنا سکھا دینا ہی قرار دیا گیا تھا۔ یہ اس کا ثبوت ہے کہ اس زمانہ میں عرب خال خال لوگ لکھنا جانتے تھے،

اس کے علاوہ آج تک یہ عربوں کی سرشت میں داخل ہے کہ وہ اپنی قوت حافظہ پر نہ صرف بھروسہ بلکہ اس پر فخر بھی کرتے ہیں، پچھلے دنوں کی بات ہے، میں ڈھاکہ میں تھا، وہاں ایک نوجوان

عرب سے ملاقات ہوئی جو جدہ ریڈیو میں نشریات کے افسر ہیں، رسمی تعارف کے بعد انھوں نے مجھے یاد دلایا کہ میں ان سے حج کے دوران (۱۹۵۹ء) میں ملا تھا، یہ تو خیر کوئی ایسی بات نہ تھی، اس کے بعد انھوں نے کہا کہ میں نے جدہ ریڈیو سے ایک گفتگو نشر کی تھی، یہاں تک بھی غنیمت تھا، مگر جب انھوں نے گفتگو کی تفصیل مجھے بتانی شروع کی اور میری یاد نے اس کی تصدیق کی تو میں ان کی قوت حافظہ پر متحیر ہوئے بغیر نہ رہ سکا، آپ خیال کیجئے کہ حج کے زمانہ میں کتنی ہماہمی ہوتی ہے، اولاً تو حج کا پروگرام بہت زیادہ نشر ہوتا ہے، پھر حکومت کے امراء وغیرہ کی تقریریں اور پیام نشر ہوتے ہیں، پھر باہر سے آنے والوں کی خاصی تعداد ایسی ہوتی ہے جن کے تاثرات نشر کئے جاتے ہیں، اس پروگرام کے "جنگل" میں ایک معمولی تقریر کو یاد رکھنا، اور وہ بھی جب تین سال کا زمانہ گذر چکا ہو اور جب تقریر کرنے والے سے اس کے دیس میں نہیں بلکہ پردیس میں ملاقات ہو، اور اس کی تقریر کی تفصیل پیش کر دی جائے تو، یہ کوئی معمولی بات نہیں،

یہ واقعہ تو اس زمانہ کا ہے جب لکھنے پڑھنے کی اتنی فراوانی ہے کہ اب کسی چیز کو حافظہ میں محفوظ رکھنا بالکل ضروری نہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تو پڑھے لکھے بہت کم تھے، خاص خاص چیزوں کو چھوڑ کر آپس کا لین دین تک بس زبانی معاہدوں ہی کی شکل میں ہوتا تھا، اسی بنا پر یہ ہدایت فرمائی گئی تھی

اذا تداینتم بدین الی اجل	اگر ادھار کا معاملہ ایک مدت متعینہ کے لیے کرو
مسمیً فاکتبوہ	تو اسے لکھ لیا کرو،

ظاہر ہے کہ اگر پہلے سے لوگ لکھ لینے کے عادی ہوتے تو اس ہدایت کی ضرورت نہ تھی، اس زمانہ میں تو سارا دارومدار یادداشت پر تھا، عام طور پر عرب اس پر بڑا فخر کرتا تھا کہ اسے فلاں فلاں اقوال، قصیدے، شجرے، زبانی یاد ہیں، پشتہا پشت کے لمبے لمبے شجرے انھیں برزبان رہتے تھے، انسانوں ہی کے نہیں، اونٹوں اور گھوڑوں تک کے، ان کے بڑے بڑے میلے گویا اس قوت یادداشت کے

ٹورنامنٹ ہوتے تھے، لوگ قصیدے سناتے، انساب بیان کرتے، بزرگوں کے کارنامے دہراتے، کسی بات کو لکھکر کتاب کی شکل میں محفوظ کرنا قوتِ حافظہ کی کمزوری سمجھا جاتا تھا،

تاہم یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مکہ ہی میں جب کہ مسلمان بے بس اور بہت ہی قلیل تعداد میں تھے، قرآن کی جو آیات نازل ہوتیں، ان کو لوگ یاد تو کر ہی لیتے مگر کچھ لوگ لکھ بھی لیتے۔ حضرت عمرؓ کے ایمان لانے کا واقعہ اس سلسلہ میں مشہور ہے کہ آپ نے سورۂ طٰہٰ کی آیتیں اپنی بہن کے یہاں لکھی دیکھی تھیں، سر ولیم میور لکھتے ہیں:-

"اس امر کے باور کرنے کی وجہ معقول ہے کہ بہت سی مجری نقلیں جن میں قرآن شامل تھا ــــ مسلمانوں نے پیغمبرؐ کی حیات (طیبہ) میں لکھ ڈالی تھیں ــــ اگر اس قدیم زمانہ (حضرت عمرؓ کے اسلام لانے کے وقت) میں قرآن کی آیتیں لکھ لی جاتی تھیں، اور عام تھیں، درانحالیکہ مسلمان کم اور مظلوم تھے، اس سے یہ یقینی نتیجہ نکلتا ہے کہ جب پیغمبر کو قوت ہوئی اور یہ کتاب اکثر ملک عرب کے لیے شریعت قرار پائی تو اس وقت قرآن کے نسخے کثرت سے بڑھ گئے ہوں گے۔"

سر ولیم میور کی تو یہ رائے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت تک قرآن کے نسخے کثرت سے بڑھ گئے ہوں گے، لیکن اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ مکمل اور مرتب قرآن بھی بہت سے صحابہ کے پاس موجود تھا، بلکہ بخاری کی ایک روایت سے یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ صرف چار بزرگوار ایسے تھے جن کے پاس پورا قرآن تھا، بقیہ کے پاس پورا قرآن نہ تھا، بلکہ اس کے متفرق اجزاء تھے، اس روایت کا متعلقہ ٹکڑا حسب ذیل ہے،

مات النبی ولم یجمع القرآن غیر	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا
اربعۃ، ابوالدرداء، معاذ بن جبل	لیکن چار حضرات کے سوا کسی نے قرآن کو

وزید بن ثابت وابو زید

جمع نہیں کیا تھا، یہ ابو الدرداؓ، معاذ بن جبلؓ زیدؓ بن ثابت اور ابو زیدؓ تھے۔

اس روایت میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ یہ جو چار نسخے کلام مجید کے تھے، ان کی ترتیب کیسی تھی، اتقان میں زید بنؓ ثابت کی زہری کے توسط سے یہ روایت ملتی ہے۔

قال الدیر عاقولی فی فوائدہ حدثنا ابراھیم بن بشار ثنا سفیان بن عینیۃ عن الزھری عن زید بن ثابت قال قبض النبی ولم یجمع القرآن فی شئ

دیر عاقولی اپنے فوائد میں لکھتے ہیں کہ ہم سے ابراہیم بن بشار نے اور ان سے سفیان بن عینیہ نے زہری کے حوالے سے بیان کیا اور وہ زید بنؓ ثابت سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا مگر قرآن کسی چیز میں جمع نہیں کیا گیا تھا۔

اس روایت کے سلسلے میں سیوطی لکھتے ہیں :

(قال) الخطابی انما لم یجمع صلی اللہ علیہ وسلم القرآن فی المصحف لما کان یترقبہ من ورود ناسخ لبعض احکامہ او تلاوتہ فلما انقضی نزولہ بوفاتہ الھم اللہ الخلفاء الراشدین ذالک

خطابی کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو مصحف میں اس وجہ سے جمع نہیں کیا تھا کہ آپ کو انتظار تھا کہ مبادا بعض احکام منسوخ ہو جائیں یا بعض آیات کی تلاوت منسوخ ہو جائے، اس لیے جب آپ کی وفات کے بعد نزول قرآن کا سلسلہ ختم ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے خلفائے راشدین کے قلب میں یہ بات ڈال دی۔

ابو سعید خدری کی حدیث کے بارہ میں آگے چل کر لکھتے ہیں :

واما ما اخرجہ مسلم من حدیث ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تکتبوا عنی شیئا غیر القرآن۔ فلا ینافی ذلک لان الکلام فی کتابۃ مخصوصۃ علی صفۃ مخصوصۃ وقد کان القرآن کتب کلہ فی عہد رسول اللہ لکن غیر مجموع فی موضع واحد ولا مرتب السور

رہی وہ روایت جو کہ امام مسلم نے ابی سعید کی حدیث کے سلسلے میں نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "مجھ سے بجز قرآن کے کوئی اور چیز نہ لکھا کرو"، تو یہ اس کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ بحث تو ایک مخصوص کتابت اور خاص صفت کے ساتھ لکھنے کے متعلق ہے، اور قرآن مجید پورے کا پورا رسول اکرمؐ کے عہد مبارک میں لکھا جا چکا، البتہ ایک جگہ جمع نہیں تھا اور نہ سورتوں کی ترتیب تھی۔

حاکم نے مستدرک میں تین مرتبہ "جمع قرآن" کا تذکرہ کیا ہے، ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں، دوسرے حضرت ابو بکرؓ کی موجودگی میں اور تیسرے حضرت عثمانؓ کی موجودگی میں۔

وقال الحاکم فی المستدرک جمع القرآن ثلاث مرات (احدھا) بحضرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم. ثم اخرج السنن علی شرط الشیخین عن زید بن ثابت قال کنا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نولف القرآن من الرقاع الحدیث (قال) البیہقی یشبہ

حاکم مستدرک میں کہتے ہیں، قرآن کی جمع و تدوین تین مرتبہ ہوئی، ایک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں، پھر حاکم امام بخاری و مسلم کی شرط پر حدیث کا استخراج کرتے ہوئے زید بنؓ ثابت سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں رقاع سے قرآن کو جمع کرتے تھے، بیہقی فرماتے ہیں کہ

ان یکون المراد به تألیف ما نزل
من الآیات المفرقة فی سورھا
وجمعھا فیھا باشارة النبی (صلی اللہ علیہ وسلم)
بحضرة ابی بکرؓ

تالیف سے مراد یہ ہوسکتی ہے کہ جو متفرق و منتشر
آیتیں نازل ہوتی تھیں انھیں آنحضرت صلعم کی
ہدایت کے مطابق سورتوں میں جمع کردیتے اور
دوسری مرتبہ حضرت ابوبکرؓ کی موجودگی میں،

آگے چل کر لکھتے ہیں:۔

(واخرج) ابن ابی داؤد من طریق
ہشام بن عروة عن ابیه ان ابابکرؓ
قال لعمر ولزید اقعدا علی باب
المسجد فمن جاء کما بشاھدین
علی شئ من کتاب اللہ فاکتباہ
(قال السخاوی فی جمال القراء
المراد انھما یشھدان علی ان ذلک
المکتوب کتب بین یدی رسول اللہ صلعم
(قال) ابوشامة وکان غرضھم
ان لا یکتب الا من عین ما کتب
بین یدی رسول اللہ لا من مجرد الحفظ
قال ولذلک قال فی آخر سورة
التوبة لم اجدھا مع غیرہ ای لم
اجدھا مکتوبة مع غیرہ لانہ کان

ابن ابوداؤد ہشام بن عروہ عن ابیہ کے واسطہ
سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے عمرؓ اور
زیدؓ سے فرمایا کہ مسجد کے دروازے پر بیٹھ جاؤ اور
جو شخص تم دونوں کے پاس کتاب اللہ کی کسی آیت
کے متعلق دو شاہدوں کو پیش کرے اسے لکھ لیا کرو،
حافظ سخاوی جمال القراء میں فرماتے ہیں کہ اس
شہادت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس بات کی شہادت
دیتے ہیں کہ یہ مکتوب آیت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کے سامنے لکھی گئی تھی، ابوشامہ کہتے ہیں کہ اس کا
مقصد یہ تھا کہ صرف وہی چیزیں اور بعینہ اسی طریقہ
سے لکھی جائیں جس طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کے سامنے لکھی گئی تھیں، صرف حافظے کے بھروسے
پر نہ لکھا جائے، اسی بنا پر کہا کہ میں نے سورۂ توبہ کے
آخری حصہ کو اس کے علاوہ نہیں پایا یعنی میں نے

لا یکتفی بالحفظ دون الکتابة
(الرقاع جمع رقعة. وقد تکون[1]
من جلد او ورق او کاغذ)

اسکو کسی اور سورہ کے ساتھ لکھا ہوا نہیں پایا،
اسلیے کہ صرف یاد کرنا ہی کافی نہ تھا بلکہ لکھنا بھی ضروری تھا
رقاع رقعة کی جمع ہے جو کسی چمڑے یا کاغذ
کا ہوتا،

حضرت عثمانؓ کے جمع قرآن کے متعلق جو روایت اس سلسلہ میں ابن اشتہ کی ہے اس کا متعلقہ ٹکڑا یہ ہے

فاجتمعوا فکتبوا فکانوا اذا اختلفوا
وتدارؤا فی ای آیة قالوا
ھذہ اقراھا رسول اللہ صلی اللہ
علیه وسلم فلانا فیرسل الیه
وھو علی ثلاث من المدینة فیقال
له کیف اقرأک رسول اللہ صلی اللہ
علیه وسلم آیة کذا وکذا، فیقول
کذا وکذا فیکتبونھا
قال البغوی فی شرح السنة وکان
رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یلقن
اصحابه ویعلمھم ما نزل
علیه من القرآن علی الترتیب
الذی ھو الآن فی مصاحفنا
بتوقیف جبریلؑ ایاہ علی ذلک

پس وہ لوگ جمع ہوئے اور قرآن کو لکھا،
جب ان میں کسی آیت کے بارہ میں اختلاف ہوتا
تو کہتے کہ اس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں
شخص کو پڑھایا ہے، تو اسے بلا بھیجتے اور وہ
مدینہ سے تین میل کے فاصلے پر رہتا تھا، اس سے
پوچھا جاتا کہ تم کو رسول اللہ نے فلاں فلاں
آیت کو کس طرح پڑھایا ہے، وہ جس طرح بتاتا اسی طرح
لکھ لیتے،
بغوی شرح السنة میں لکھتے ہیں کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر جب قرآن نازل ہوتا تو آپ
صحابہ کرام کو اس کی تلقین کرتے اور اسی
ترتیب کے مطابق اس کی تعلیم دیتے جس ترتیب
کے مطابق اس وقت ہمارے مصاحف
میں موجود ہے، اور حضرت جبریلؑ کی جانب سے

[1] اتقان مطبوعہ مصر نوع ثانی عشر فی جمعہ وترتیبہ ص ۶۰ ۔ [2] ایضاً ص ۶۱

(وقال) الكرمانى فى البرهان وكان آخر الآيات نزولاً "واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله" فامره جبريل ان يضعها بين آيتى الربا والدين[1]

کرمانی برہان میں کہتے ہیں، نزول کے اعتبار سے سب سے آخری آیت جو نازل ہوئی وہ "واتقوا یوما ترجعون فیہ الی اللہ" ہے، آپ کو جبرئیل نے بتایا کہ اس آیت کو ربا اور الدین کی آیتوں کے وسط میں رکھیں

ایک دوسری روایت میں ہے

(وقال البيهقى فى المدخل) كان القرآن على عهد النبى مرتبا سوره وآياته على هذا الترتيب الا الانفال والبرأة

بیہقی مدخل میں کہتے ہیں کہ قرآن کریم نبی کریم کے عہد مبارک میں موجودہ ترتیب کے مطابق سورتوں اور آیتوں کی ترتیب کے ساتھ مرتب تھا بجز انفال و برأت کے

اسی طرح ابو جعفر النحاس کہتے ہیں کہ

ان تاليف السور على هذا الترتيب لحديث واثلة (وقال) ابن الحصار ترتيب السور ووضع الآيات موضعها انما كان بالوحى

سورتوں کی تالیف اس ترتیب کے ساتھ واثلہ کی روایت سے ثابت ہوتی ہے، ابن الحصار کہتے ہیں سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کو انکی جگہ پر رکھنا وحی کے ذریعہ سے تھا،

سیوطی کا خود رجحان ان کے الفاظ میں یہ ہے:

ان جميع السور ترتيبها توقيفى الا البراءة والانفال[2]

کل سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے، بجز سورہ براۃ اور انفال کے،

---

[1] اتقان مطبوعہ مصر باب نوع ۱۸ فی جمعہ و ترتیبہ ص ۶۰ [2] ایضاً ص ۶۵

اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے عبد اللطیف رحمانی لکھتے ہیں،[1]

علامہ ذہبی طبقات القراء میں لکھتے ہیں،

فاما من حفظه كله منهم وعرض على النبى فجماعة من نجباء اصحاب محمد ﷺ ... وكان سبعة ائمة اعلام دارت عليهم اسانيد القرآن

جن لوگوں نے کل کلام پاک حفظ کر لیا تھا اور اس کو انھوں نے نبی اکرم کے سامنے پیش کیا وہ رسول اکرم کے ممتاز اصحاب کی ایک جماعت ہے اس نے اپنے کو قرأت کے لیے مخصوص کر لیا تھا، ان میں سات نامور شخصیتیں تھیں جن کے گرد قرآن کی سند گھومتی ہے،

یعنی صحابہ میں جن کو پورا قرآن یاد تھا اور آنحضرت کو بھی انھوں نے تمام سنایا تھا، وہ جلیل القدر صحابہؓ کی ایک ایسی جماعت تھی جو قرآن کو پڑھاتی تھی منجملہ انھیں کے قراء سبعہ بھی ہیں،

آگے چل کر لکھتے ہیں،

"علامہ ابن سعد نے بھی طبقات قسم ثانی جلد ۲ ص ۱۱۲ میں بعض ایسے صحابہ کے نام شمار کیے جنھوں نے آنحضرت کی زندگی میں پورا قرآن جمع کیا تھا۔"

اس کے بعد طبقات کی وہ پوری عبارت نقل کی ہے جس میں دس اصحاب کرام کے نام ہیں، آخر میں وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ عہد نبوی میں حفاظ کا چار سے زیادہ ہونا ایسا یقینی اور منضبط امر ہے جس میں کسی قسم کے احتمال اور شک و شبہہ کی گنجائش نہیں،[2]

شاہ معین الدین لکھتے ہیں،[3]

"صحابہ کرام میں بہت سے بزرگ ایسے تھے جنھوں نے پورا کلام مجید جمع اور حفظ کیا تھا۔"

پھر بخاری کی حضرت انسؓ والی روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

---

[1] تاریخ القرآن ص ۴۶ [2] ایضاً ص ۴۸ [3] ماہنامہ صبح صادق ۱۹۵۶ء قرآن نمبر ص ۱۴۲

بخاری کے اسی باب کی دوسری روایت میں ابی بن کعبؓ کے بجائے حضرت ابو درداءؓ کا نام ہے، کنز العمال میں طبرانی اور مستدرک کے حوالے سے جامعین قرآن میں ایک نام سعید بن عبید کا بھی ہے، ان میں حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، ابی ابن کعبؓ کے پورے قرآن کی جمع و تدوین تو تاریخی مسلمات میں ہے۔ ان بزرگوں کے مرتب کردہ مصاحف مدتوں موجود رہے، ممکن ہے کہ اب بھی ان کا کوئی نسخہ کہیں پایا جاتا ہو، ابن ندیم اور سیوطی نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ اور ابی ابن کعبؓ کے مصاحف خود دیکھے تھے، اور فہرست و اتقان میں انکی سورتوں کے نام اور ترتیب نقل کی ہے، ان میں اور موجودہ مصحف میں صرف یہ فرق ہے کہ ان مصاحف کے سورتوں کے بعض نام اور ترتیب مصحف عثمانی سے مختلف ہے۔ ......

حضرت علیؓ کے مرتب کردہ قرآن کی ترتیب نزولی تھی"

اسلم جیراجپوری لکھتے ہیں[1]:

مشہور حفاظ صحابہ جنھوں نے پورا قرآن یاد کیا اور بہتوں نے لکھ بھی لیا تھا۔ (یہ ہیں)

مہاجرین میں: خلفائے اربعہؓ، طلحہؓ، سعدؓ، ابن مسعودؓ، حذیفہؓ، سالمؓ مولی حذیفہؓ، ابوہریرہؓ، عبد اللہ ابن سائب، عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ، عائشہ صدیقہؓ، حفصہؓ، ام سلمیٰؓ۔

اور انصار میں: عبادہ ابن الصامتؓ، ابو حلیمہؓ، مجمع ابن جاریہؓ، (دو سورتیں کم) فضالہ بن عبیدؓ، مسلمہ بن مخلدؓ، تمیم داریؓ، عرضیہ بن عامر، ابو موسی اشعریؓ۔

ان سب روایتوں پر بیک وقت نظر کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جہاں تک پورے قرآن کو زبانی یاد کر لینے کا تعلق ہے، چار سے بہت زیادہ صحابہ کرامؓ کو یہ شرف حاصل تھا، بخاری کی جو روایت ہے، اس میں "جمع قرآن" سے مطلب قرآن کو کتابی شکل میں لکھ کر جمع کر لینا معلوم ہوتا ہے" خود بخاری ہی میں ایک روایت ہے جس میں چار کے علاوہ پانچواں نام بھی ہے، اگر "جمع قرآن"

---

[1] تاریخ القرآن ص ۵۰

سے حفظ قرآن مراد ہوتا تو اور جو دوسری روایتیں ملتی ہیں ان کو چھوڑ دینے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی، اس لیے یہ نتیجہ بعید از قیاس نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں چار سے زاید صحابہ کرام نے پورا قرآن زبانی یاد کر لیا تھا، اور کم از کم چار بزرگ ایسے تھے، جن کے پاس پورا قرآن لکھا ہوا موجود تھا، لیکن ان تمام روایات سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں پورا قرآن اسی ترتیب سے جمع ہو گیا تھا، جیسا کہ اب ہے۔

اس پہلو سے غور کرنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ بات ذہن میں رکھی جائے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے جنگ یمامہ کے بعد جو ۱۲ھ کے قریب ہوئی، قرآن مجید کو اسی ترتیب سے مدون کر دیا تھا، جیسا کہ اب ہے، اور جو شہادت ترتیب قرآن کی ۱۲ھ کے بعد کی ہے، وہ اس امر کو ثابت نہیں کرتی کہ ۱۱ھ میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا تھا، ترتیب قرآن وہی تھی، جو ۱۲ھ میں زید بن ثابتؓ کی ترتیب تھی۔

دوسری بات ذہن میں رکھنے کی یہ ہے کہ قرآن مجید تدریج ۲۳ سال کی مدت میں نازل ہوا ہے، اور جب کوئی آیت نازل ہوتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو لکھا دیا کرتے تھے، صحابہ کو یاد کرا دیتے اور ان سے سن بھی لیتے تھے، اس سے بھی اہم یہ ہے کہ اس آیت کا مقام آپ متعین فرما دیتے تھے، اور چونکہ یہ مقام وحی سے متعین ہوتا تھا، اس لیے اس کا کوئی ظاہری قاعدہ نہیں تھا، ایسا نہیں تھا کہ جو آیت آج نازل ہوئی ہے، وہ کل والی آیت کے بعد رکھی جائے، یہ بھی نہیں تھا کہ نفس مضمون کے تعین سے کسی دوسری ہم مضمون آیت کے ساتھ اول یا بعد لکھی جائے، یہ بھی نہیں تھا کہ آیت اپنے قد و قامت کے لحاظ سے جگہ پاتی ہو، بلکہ ہر آیت کا ایک الہامی ربط اور ایک الہامی مقام ہوتا تھا جس کی رو سے وہ آیت بالکل اسی جگہ جہاں ہو سکتی تھی، ممکن ہے سطحی نظر سے وہ ربط اور تسلسل نظر نہ آتا ہو لیکن

اسماء سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کوئی طریقۂ کار متعین نہیں تھا، یہ بھی ضروری نہیں کہ چونکہ شارع علیہ السلام نے اس کا نظام عمل لوگوں کو بتایا نہیں، اس لیے سرے سے اس کا کوئی نظام ہی نہ رہا ہو، اس میں شک نہیں کہ سرسری نگاہ میں وہ باریک اور بلند نظام نظر نہیں آتا، مگر جن لوگوں نے اس میں چھان بین کی ہے وہ اس نتیجہ پر بدلائل قوی پہنچے ہیں کہ قرآن کی ترتیب کا ایک خاص نظام ہے، اسی کے ماتحت اس کی ترتیب عمل میں آئی ہے،

بہرحال یہ ایک علیحدہ بحث ہے، جس پر انشاء اللہ بعد میں روشنی ڈالی جائے گی، فی الحال موجودہ بحث کو تین مقدمات میں تقسیم کر لیجیے،

(۱) کیا آیات کی ترتیب سورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعین فرمائی تھی،

(۲) کیا مختلف سورتوں کا تعین خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا،

(۳) کیا سورتوں کا باہمی نظم خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا،

جہاں تک مقدمۂ اولی کا تعلق ہے، اس کے متعلق اتنی احادیث صحیحہ ہیں کہ تمام علمائے اسلام کا اس پر اجماع ہے کہ قرآن مجید کی آیتوں کی ترتیب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الہی کے مطابق فرمائی تھی،

شاہ معین الدین ندوی اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں[1]:

"اس پر اجماع ہے اور یہ نصوص متواترہ سے ثابت ہے کہ آیات کی ترتیب بغیر کسی شک و شبہہ کے توقیفی ہے، اس کو بہت سے علما نے نقل کیا ہے، زرکشی نے برہان میں اور ابوجعفر بن زبیر نے مناسبات میں لکھا ہے کہ آیات کی ترتیب سورتوں میں رسول اللہ کی توقیف اور حکم کے مطابق ہوئی، اس میں کسی مسلمان کا اختلاف نہیں،

---

[1] صبح صادق قرآن نمبر ص ۵۶

قاضی ابوبکر نے الانتصار میں لکھا ہے کہ آیات کی ترتیب واجب اور حکم لازم ہے، آنحضرت صلعم کو حضرت جبرئیلؑ بتاتے تھے کہ فلاں آیت فلاں مقام پر رکھی جائے،"

اس کے متعلق اس کثرت سے احادیث ہیں کہ سب کو نقل کرنا طویل ہوگا، صرف تین حدیثیں بطور نمونہ یہاں لکھی جاتی ہیں:

(۱) قال عثمان کان رسول اللہ مما یأتی علیہ الزمان وھو ینزل علیہ السور ذوات العدد فکان اذا نزل علیہ الشئ دعا بعض من کان یکتب فیقول ضعوا ھؤلاء الآیات فی السورۃ التی یذکر فیہا کذا وکذا فاذا انزلت علیہ الآیۃ فیقول ضعوا ھذہ الآیۃ فی سورۃ یذکر فیہا

حضرت عثمانؓ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر متعدد سورتیں (یعنی مختلف سورتوں کی آیات) بیک وقت نازل ہوتی تھیں، جب ایسی صورت ہوتی تھی تو آپ ان لوگوں کو جو لکھنا جانتے تھے بلاتے اور فرماتے کہ ان آیتوں کو فلاں فلاں سورہ میں اس اس جگہ رکھو، اور جب آپ پر کوئی آیت نازل ہوتی تو فرماتے کہ اس آیت کو اس سورہ میں رکھو جس کا آپ نے تذکرہ فرمایا ہوتا،

(۲) دوسری حدیث مسند ابن حنبل میں عثمان ابن ابی العاص سے مروی ہے جس کا متعلقہ ٹکڑا یہ ہے:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اتانی جبرئیل فامرنی ان اضع ھذہ الآیۃ ھذا الموضع من ھذہ السورۃ ان اللہ یأمر بالعدل والاحسان الخ

میرے پاس جبرئیلؑ آئے انھوں نے مجھ سے کہا کہ اس آیت کو جو اسی موضوع سے متعلق ہے اس سورہ میں رکھو، وہ آیت یہ تھی، ان اللہ یامر بالعدل والاحسان الخ

(۳) تیسری حدیث یہ ہے:

... لما نزلت لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ قال النبي صلى الله عليه وسلم ادع لي زيدا وليجئ باللوح والقلم والكتف او الكتف والدواة ثم قال اكتب لا يستوي	جب لا یستوی القاعدون من المومنین غیر اولی الضرر والمجاهدون فی سبیل اللہ نازل ہوئی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زید کو بلاؤ اور وہ تختی اور قلم اور کتف اور دوات لیکر آئیں، پھر فرمایا کہ لکھو لا یستوی الخ

ان حدیثوں کو نظر میں رکھنے سے اس میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ جیسے ہی کوئی آیت نازل ہوتی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بحکم وحی اس کا مقام متعین فرما دیتے، اس سلسلہ میں یہ بات خاص طور پر ذہن میں رکھنے کی ہے کہ آپ کسی کاتب وحی کو جو فوراً دستیاب ہوتا بلا کر لکھا دیتے۔ اس طرح کاتب وحی کے پاس اس وقت تک نازل شدہ قرآن کا نسخہ فراہم ہوتا جاتا۔

اس میں میں نے دو اہم باتوں کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) نزول وحی جس دم ختم ہو جاتا، اس کے معاً بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نازل شدہ قرآن کا جز لکھا دیتے۔

(۲) اس طرح تا آں وقت نازل شدہ قرآن کا ایک مکمل نسخہ کاتب وحی کے پاس مرتب ہو جاتا۔

۱؎ بخاری ج ۲ مرتبہ نائب نقوی [illegible] ایڈیشن ص ۷۴۴، باب ۴ حدیث نمبر ۱۱

پہلی گذارش کے متعلق مجمع الزوائد سے زید بن ثابت کی روایت پیش کیجا سکتی ہے، کہ روحی فداہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب کیفیت وحی جاتی رہتی تو فکنت ادخل علیہ بقطعة الکتف ..... فاکتب

اوپر لکھی ہوئی احادیث میں بخاری والی حدیث اس موضوع پر بہت صاف ہے، کہ کیفیت وحی ختم ہوتے ہی سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے زید بن ثابت کو بلانے کا حکم دیا، بلکہ اس کا آخری ٹکڑا جو ابن ام مکتوم سے متعلق ہے، اس سے تو یہاں تک ترشح ہوتا ہے کہ نزول وحی کے بعد اس قدر جلد اس کی کتابت کرا دیجاتی کہ اسکے درمیان میں اتنا وقفہ بھی نہیں گذرتا تھا کہ کسی اور تک وہ آیت پہنچ سکے یا اسے سنائی جائے۔

ان احادیث کی تائید میں سب سے بڑی دلیل خود قرآن کریم میں ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بتقاضائے فرض نبوت اس کی بڑی جلدی رہتی تھی کہ جیسے ہی وحی نازل ہو آپ اسے محفوظ فرمالیں، اس ذہنی کیفیت کی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (قیامہ - ۱)	[illegible]	نہ چلا تو اسکے پڑھنے پر اپنی زبان تاکہ جلدی اس کو سیکھ لے، وہ تو ہمارا ذمہ ہے اسکو جمع رکھنا تیرے سینہ میں

اس خط کشیدہ ٹکڑے پر غور فرمائیے، وحی نازل ہو رہی ہے، اس کے ساتھ ہی ساتھ مہبط وحی علیہ الصلوٰۃ والسلام زبان کو حرکت دے رہے ہیں اور اس کو یاد کرتے ہیں، "تعجیل" جلدی سے کام لے رہے ہیں، حدیث عثمانی پر غور کرتے وقت اس کیفیت کو سامنے رکھئے تو یہ بات بالیقین ثابت ہوتی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وحی ختم ہوتے ہی آیت یا سورہ متعلقہ کو لکھا دیتے تھے، جو کیفیت مبارکہ نزول وحی کے دوران میں اس نیت سے زبان کو حرکت دلاتی اور اس کو یاد رکھنے میں جلدی کرتی تھی کہ کہیں نازل شدہ قرآن کا خدانخواستہ کوئی شمہ رہ نہ جائے۔

کیا اس سے یہ امید ہو سکتی ہے کہ نزول وحی کے بعد وہ اس بات میں توقف اور وہ بھی بلا ضرورت توقف کرے گی کہ نازل شدہ آیت کو کسی اور موقع سے لکھا دیا جائے گا، اور یہ توقف کیوں کیا جاتا، اس کی حاجت ہی کیا ہو سکتی تھی،

دوسری بات جو میں نے عرض کرنے کی جسارت کی ہے، یہ ہے کہ اس طرح اس وقت تک نازل شدہ قرآن کا ایک پورا نسخہ کاتب وحی کے پاس مرتب ہوتا جاتا تھا،

صحابۂ کرام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کو یاد اور قلم بند کر لینے میں اس قدر شغف اور انہماک تھا کہ آپ کو باصرار کہنا پڑا کہ "لا تکتبوا عنی غیر القرآن" مجھ سے قرآن کے علاوہ کچھ اور نہ لکھو" اس سے یہ نتیجہ بعید از قیاس نہ ہوگا کہ صحابۂ کرامؓ "غیر قرآن" کو تو محض یاد کے حوالے کرتے تھے، مگر قرآن کو لکھکر محفوظ کر لیتے تھے،

اس سے میری مراد ہرگز یہ نہیں ہے کہ صحابۂ کرام نے حدیثیں نہیں لکھیں، یہ ایک علیحدہ بحث ہے اور پیش نظر بحث سے اس کو کوئی تعلق نہیں، احادیث نبوی لکھی گئی ہوں یا نہ لکھی گئی ہوں قرآن شریف بہرحال لکھا گیا اور ضرور لکھا گیا، یاد رہے بات ہے کہ لکھنا بہت تھوڑے لوگوں کو آتا تھا، اس لیے قرآن کے بہت سے نسخے نہ رائج ہوئے ہونگے، لیکن یہ چیز بھی ہمارے موضوع بحث پر اثر انداز نہیں ہوتی،

پھر جو شخص بھی قرآن لکھ لیتا وہ اس کو ایک قیمتی خزانہ ہی نہیں، بلکہ کونین کی دولت اور دین کی فلاح کا سرمایہ سمجھتا تھا،

یہ بھی ذہن میں رکھیے کہ وہ متاع جو دنیاوی حیثیت سے ہی مرکز توجہ ہو سکتی ہو اسے تو انسان خاص حالات اور خاص صورتوں میں چھوڑ بھی سکتا ہے، ایک شخص بڑے چاؤ سے ایک محل تعمیر کراتا ہے، ممکن ہے کہ وہ اسے گراں قیمت پر علیحدہ بھی کر دے، اس کی تائید ان تمام خزانوں کی خرید و فروخت سے ہوتی ہے جو نوادر کہلاتے ہیں، بہتوں نے اپنے خاندانی نوادر امریکی نودولتیوں"

کے حوالے کر دیے، اگر جان کا سوال آجائے تو ایسی متاع کو "جان کا صدقہ مال" کہکر علیحدہ کیا جا سکتا ہے، لیکن جس چیز سے خواہ وہ بظاہر کتنی ہی کم مایہ کیوں نہ معلوم ہوتی ہو، انسان کو عشق ہو وہ اسے گراں سے گراں قیمت پر بھی علیحدہ کرنا پسند نہیں کرتا، اس پر جان عزیز تک قربان کرنے کو تیار ہو جاتا ہے مگر اسے اپنے سے جدا نہیں کرتا، اور پھر جب یہ عشق شغف کے درجہ کو پہنچ جائے اور وہ بھی والہانہ اور اس کے ساتھ مذہبی جذبہ بھی شامل ہو تو دنیا کی کوئی ترغیب یا ترہیب اسے علیحدہ کر دینے اور اس سے غفلت برتنے پر آمادہ نہیں کر سکتی۔

صحابۂ کرامؓ کا قرآن مجید کے ساتھ شغف عدیم المثال ہے، اس لیے یہ خیال بھی نہیں کیا جا سکتا کہ جو حصہ بھی قرآن کا لکھا ہوا ان میں سے کسی کے پاس رہا ہوگا اس کو اس نے ضائع یا اس پر کسی اور کی دسترس گوارا کی ہوگی،

ایک چھوٹا سا واقعہ کی دور کا اس کے ثبوت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ حضرت عمرؓ اپنی بہن اور بہنوئی کے اسلام لانے کی خبر سنکر انتہائی غصہ کی حالت میں اپنی بہن کے یہاں پہنچتے ہیں اور مار پیٹ پر از آتے ہیں، مگر جب وہ بہن سے لکھی ہوئی "وہ چیز" جسے وہ پڑھ رہی تھیں، مانگتے ہیں تو بہن جواب دیتی ہیں، تم اسے نہیں چھو سکتے یہ پاک صحیفہ ہے،

غور کیجئے اس ذرا سے واقعہ میں کتنی بڑی داستان، کتنی اہم روئیداد، اس والہانہ شوق، اس عشق اور اس شغف کی ہے جو مسلمانوں کو قرآن کریم کے ساتھ تھا،

اس موقع پر غیر متعلق نہ ہوگا اگر اس ارشاد نبوی کو بھی ذہن میں رکھا جائے کہ "بلغوا عنی ولو کان آیۃ" چاہے ایک آیت ہی کیوں نہ ہو جو مجھسے تم کو ملے اسے دوسروں تک پہنچاؤ، اس ارشاد نبویؐ کی جس طرح تعمیل کی گئی وہ اسلامی دعوت و تبلیغ کا ایک زریں باب ہے، یہاں اس کا اعادہ مقصود نہیں، صرف اتنا ہی ذہن نشین کر لینا کافی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کے

رہاتحت آپ کے اصحاب کو کلام مجید کا جو حصہ بھی پہنچتا اس کو وہ دوسروں تک پہنچا دیتے، جو بزرگ مدینہ سے باہر ہوتے، آتے ہی ان کو اس کی تلاش ہوتی، کہ کونسی آیت اور کونسی سورہ ان کی عدم موجودگی میں نازل ہوئی ہے، اس کو معلوم کرتے اور یاد کر لیتے، اس سے یقینی نتیجہ نکلتا ہے کہ کلام مجید کا کوئی جزء بھی ایسا نہیں تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں متعدد اصحاب رسول اللہ کو زبانی یاد نہ ہو گیا ہو، اور ان میں سے چند لوگوں نے اسے لکھ بھی نہ لیا ہو،

حضرت زید بن ثابتؓ تو ہر وقت مدینہ میں موجود رہتے تھے، اور خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو کتابتِ وحی کے لیے طلب فرما لیا کرتے تھے، اگرچہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ساری نازل شدہ آیتیں بلا استثناء ان کو لکھا دی گئی ہوں، لیکن جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، فرض کیجئے کوئی سورہ یا آیت اس وقت نازل ہوئی جب زیدؓ مدینہ میں نہیں تھے، تو یقینی ہے کہ جب وہ مدینہ واپس آئے ہوں گے تو نازل شدہ آیت یا سورہ کا کھوج لگایا ہو گا، اور معلوم کر کے اس کو لکھ لیا ہو گا، اس لیے یہ محض قیاس نہیں بلکہ یقینی نتیجہ ہے کہ زید بن ثابتؓ اور دوسرے بزرگ اپنے مصاحف کو بالکل اپٹوڈیٹ رکھتے تھے۔

یہ نتیجہ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت بالاتفاق زید بن ثابتؓ کے پاس لکھا ہوا مکمل قرآن کا نسخہ موجود تھا، اس سلسلہ میں بخاری کی روایت جس میں "لم یجمع القرآن" کا ٹکڑا ہے، قابل توجہ ہے۔

یہ بھی واقعہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی میں کبھی چند آیتیں نازل ہوتیں اور کبھی کبھی پوری پوری سورہ، جو سورتیں پوری کی پوری بیک وقت نازل ہوئیں ان کی تفصیل احادیث میں موجود ہے، مسند ابن حنبل کی روایت سے اشتباہ ہوتا ہے کہ آیت کی جگہ کبھی کبھی نزول کے کچھ عرصہ بعد متعین ہوتی تھی، اس کے متعلقہ الفاظ یہ ہیں۔

کنت جالسا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا تھا کہ

اذا شخص ببصرہ ثم	اچانک آپ کی نگاہیں اٹھیں، پھر
صوبہ حتی کادان یبین	اسے ٹھیک کر لیا، یہاں تک کہ
قدمہ بالارض ثم	آپ کی نگاہیں آپ کے پائے مبارک
شخص ببصرہ	پر پڑنے لگیں، پھر آپ نے نگاہیں
فاتانی جبرئیل	اٹھائیں اور حضرت جبرئیل تشریف لائے،

اس میں نزول وحی کا ذکر نہیں ہے اس سے قیاس کیا جاتا ہے کہ آیت اِنَّ اللہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ الخ جس سے یہ حدیث متعلق ہے، پہلے نازل ہو چکی تھی، اس کے مقام کا تعین بعد میں ہوا،

لیکن سیوطی نے اتقان میں ایک روایت یہ لکھی ہے:

..... (وقال) الکرمانی فی	کرمانی برہان میں کہتے ہیں کہ
البرھان ...... وکان	آخری آیت نزول کے اعتبار سے
اٰخر الاٰیات نزولاً ..." و	"واتقوا یوما ترجعون فیہ
اتقوا یوماً ترجعون فیہ	الی اللہ" تھی، حضرت جبرئیل
الی اللہ" فامرہ جبرئیلؑ	نے اس کے متعلق فرمایا کہ اسے
ان یضعھا بین آیتیی الربوٰ	الربوٰ اور الدین کے وسط
والدین	میں رکھا جائے۔

اس روایت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس آیت کے نزول کے ساتھ ہی ساتھ اس کا مقام بھی متعین کر دیا گیا۔

ان دونوں میں سے کوئی صورت بھی اس امر سے متعارض نہیں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

آیات کا مقام اور ان کی ترتیب سورتوں میں وحی کے ذریعہ مقرر فرماتے تھے، اور اسی ترتیب سے کاتب وحی کو لکھاتے تھے۔

اس سے ہمارا دوسرا مقدمہ یعنی سورتوں کا تعین بھی خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، ضمناً ثابت ہوتا ہے۔

اس مقدمہ کے ثبوت کے لیے خالی یہ ضمنی شہادت ہی ہمارے پاس نہیں ہے، بلکہ اس کی براہ راست شہادت اُن احادیث صحیحہ سے ملتی ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سورتوں کی تلاوت نام بنام مذکور ہے، شاہ معین الدین لکھتے ہیں:۔

"حدیث کی کتابوں میں سورتوں کے فضائل اور نمازوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ان کی تلاوت کے سلسلہ میں قرآن مجید کی تقریباً تمام سورتوں کا ذکر آتا ہے، ان سب کی روایات کا نقل کرنا دشوار ہے، اس لیے صرف ان کے نام لکھ دیے جاتے ہیں، بخاری و مسلم میں حسب ذیل سورتوں کی تلاوت نبویؐ کا ذکر ہے۔"

اس کے بعد نام بنام دس سورتوں کا تذکرہ ہے، ابوداؤد میں اسی طرح بیس اور سورتوں کا تذکرہ ہے، ترمذی میں آٹھ مزید سورتوں کا تذکرہ، ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کم از کم ان سورتوں کو علی حالہا مرتب فرمادیا تھا۔

(باقی)

شریعت کے ضمنی مآخذ

(استحسان، استصلاح، یا قاعدہ مصالح مرسلہ اور عرف وغیرہ)

از جناب مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

(۳)

۱۳۔ مذکورۂ چار بنیادی مآخذ کے علاوہ بعض اور قابل اعتبار مآخذ اور دلائل شرعی ہیں، جن سے احکام فقہی کی تفریع کا کام لیا جاتا ہے، اور احکام فقہی کی تفریع میں ان کے معتبر و مستند مآخذ شریعت ہونے پر کتاب و سنت کی صراحت موجود ہے،[1] البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان مآخذ کی حیثیت ضمنی مآخذ

[1] اوپر ذکر آچکا ہے کہ قیاس اجتہاد کا ایک طریقہ اور ذریعہ ہے، تو جس طرح قیاس کے ذریعہ ایک مجتہد نئے مسائل مستنبط کرتا ہے، اسی طرح استحسان کے ذریعہ بھی مجتہد بہت سے مسائل مستنبط کرتا ہے، استحسان کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کسی حکم کا ظاہری اثر تو قوی معلوم ہوتا ہو مگر اس کا باطنی اثر کمزور ہو تو چونکہ ایمان کا مقصود اصلی باطن ہوتا ہے، اس لیے جب ظاہر و باطن میں ترجیح کا سوال آجائے تو باطن کو ترجیح دینا ضروری ہے، امام بزدوی لکھتے ہیں:

ولما صارت العلة عندنا علة باثرها سمينا الذي ضعف اثرها قياسا وسمينا الذي قوي اثرها استحسانا وقدمنا الثاني على الاول وان كان جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الظهور والجلاء الا يرى

ہمارے نزدیک علت اپنے نتیجہ اور اثر کے اعتبار سے علت ہے، تو جس علت کا اثر ضعیف ہوتا ہے، اس کو ہم قیاس کہتے ہیں، اور جس کا اثر قوی ہوتا ہے اس کو استحسان کہتے ہیں، اور استحسان کو قیاس پر ہم نے مقدم رکھا ہے، گو قیاس کا ظاہر ہوتا ہے، مگر اصل اعتبار

(باقی ص ۲۷۰ پر)

کی ہے، جو ان چار بنیادی مآخذ کے تابع اور انہی سے نکلے ہیں، اسی وجہ سے اکثر فقہاء نے ان کو ان مآخذ سے علٰحدہ شمار نہیں کیا ہے، بلکہ انہی سے ماخوذ سمجھا ہے، ان ضمنی مآخذ میں خاص طور پر تین بہت اہم ہیں؛

(۱) الاستحسان (۲) الاستصلاح بالمصالح المرسلہ (۳) العرف۔

۱۴- استحسان کی تعریف استحسان کی تعریف یہ ہے:-

العدول بالمسئلة عن حکم نظائرها الی حکم آخر بوجه اقوی یقتضی هذا العدول	کسی مسئلہ میں اس کے نظائر کے حکم سے قطع نظر کرکے کسی دوسرے حکم کو کسی قوی وجہ کی بنا پر دلیل بناکر کوئی حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں،

استحسان کی یہ تعریف فقہائے احناف کے مشہور امام ابو الحسن کرخی نے کی ہے، اور غالباً استحسان کی جتنی تعریفیں کی گئی ہیں، ان میں سب سے بہتر اور سب سے جامع تعریف یہی ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی مسئلہ کو اس کے نظائر سے کاٹ دینے کا نام استحسان ہے، یہ اس ظاہری قیاس کے

(بقیہ حاشیہ ص ۲۶۹) ان الدنیا ظاهرة والعقبیٰ باطنة وقد ترجح الباطن لقوة الاثر (ج ۴ ص ۱۱۲۶)	عمل کے اثر و نتیجہ کا ہوتا ہے، صرف ظاہر و عیاں کا نہیں، کیونکہ دنیا ظاہر ہے اور آخرت باطن ہے، اور باطن کو ترجیح اپنے قوت اثر ہی کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اس کو انھوں نے متعدد مثالیں دیکر سمجھایا ہے، یہ مثالیں آگے نقل کی جائیں گی۔

(حواشی صفحہ ہذا) ۱؎ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی ج ۴ ص ۳ اور ابو زہرہ کی کتاب ابو حنیفہ قسم ثانی ص ۱۴، آمدی نے احکام میں امام کرخی کے جو الفاظ نقل کیے ہیں، وہ اس سے کچھ مختلف ہیں۔ (مترجم)

۲؎ استحسان کے لفظی معنی ہیں کسی چیز یا کسی بات کو اچھا سمجھنا، علمائے اصول نے اس کی مختلف اصطلاحی تعریفیں کی ہیں، فقہائے احناف میں سب سے جامع تعریف تو امام کرخی ہی کی ہے، مگر غیر حنفی فقہا نے جو تعریفیں کی ہیں وہ بھی کم جامع نہیں ہیں، مثلاً مالکی فقہا میں ابن عربی، شاطبی اور ابن رشد وغیرہ نے اپنی کتابوں میں اس کی جو

(باقی ص ۲۷۱ پر)

برعکس ہے، جس میں کسی مسئلہ کو اس کے نظائر کے حکم میں داخل کر دیا جاتا ہے، جس علت و سبب کی بنا پر کسی استحسانی مسئلہ کو اس کے نظائر سے کاٹ دیا جاتا ہے، اس کے اعتبار سے استحسان کی دو قسمیں ہیں، ایک استحسان قیاسی، دوسری استحسان ضرورت۔

۱۵- الف، استحسان قیاسی استحسانِ قیاسی یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں ظاہر اور واضح قیاس کے ذریعہ

(بقیہ حاشیہ ص ۲۷۰) تعریفیں کی ہیں، جن میں سب سے جامع تعریف ابن رشد کی ہے، وہ یہ ہے کہ الاستحسان هو طرح القیاس الذی یودی الی غلو فی الحکم ومبالغة فیه الی حکم آخر فی موضع یقتضی ان یستثنی من ذلك القیاس

استحسان کہتے ہیں اس قیاس کو جس پر عمل کرنے میں مبالغہ اور غلو لازم آتا ہو، اس لیے اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے ایسے حکم کو اس موقع پر استعمال کرنا کہ اس کا تقاضا ہو کہ اس قیاس کو یہاں چھوڑ دیا جائے۔

حنبلی فقہاء میں ابن قدامہ اور امام طوفی نے استحسان کی یہ تعریف کی ہے، امام طوفی کی تعریف میں بڑی وسعت و جامعیت ہے، وہ لکھتے ہیں:

اجود تعریف الاستحسان العدول بحکم المسئلة عن نظائرها لدلیل الشرعی وهو مذهب احمد	استحسان کی سب سے بہتر تعریف یہ ہے کہ کسی مسئلہ کے فیصلہ میں اس کے نظائر کو دوسری دلیل شرعی کی بنا پر چھوڑ دینا، یہی امام احمد کا مسلک ہے۔

غرض یہ کہ استحسان کی حجیت پر ائمہ ثلاثہ متفق الرائے ہیں، جو کچھ اختلاف ہے تعبیر کا ہے، امام شافعی بعض غلط فہمیوں کی بنا پر سرے سے استحسان کے مخالف ہیں، چنانچہ انھوں نے کتاب الام (ج ۷) میں استحسان کے رد میں مستقل بحث کی ہے، اسی طرح الرسالہ میں بھی اس پر تنقید کی ہے، ان کو سب سے بڑی غلط فہمی لفظ استحسان سے ہوئی ہے، یعنی وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ ہر فقیہ جس چیز کو اپنی خواہش کے مطابق اچھا سمجھے اس کے مطابق فیصلہ کرے، چنانچہ وہ کتاب الام میں لکھتے ہیں:-

"جب مجتہد استحسان کرتا ہے تو وہ ایسی بنیاد پر قیاس کرتا ہے، وہ گویا اپنے جی سے ایک بات

(باقی ص ۲۷۲ پر)

حکم لگانے اور فیصلہ کرنے کے بجائے کسی غیر ظاہر اور خفی قیاس کے ذریعہ اس مسئلہ کا فیصلہ کرے یا اس کا شرعی حکم بتلائے، گو یہ دوسرا قیاس اس کے مقابلہ میں غیر ظاہر اور دقیق ہوتا ہے، مگر حجت کے اعتبار سے قیاس ظاہر سے زیادہ قوی اور غور و فکر کے اعتبار سے زیادہ درست اور نتائج کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہوتا ہے۔

فقہائے احناف میں اس طریقۂ استحسان کا استعمال اس کثرت سے ہے کہ بعض فقہا استحسان کی تعریف صرف یہ کر دیتے ہیں کہ ھو القیاس الخفی وہ قیاس خفی کا نام ہے۔

استحسان قیاسی حقیقۃً بہت سے قیاسات کے درمیان ایک قیاس کو ترجیح دینے کا نام ہے، خاص طور پر اس وقت جبکہ ایک ہی مسئلہ میں قیاس کی متعدد صورتیں موجود ہوں، اور وہ ایک دوسرے سے متعارض ہوں۔

۱۶- استحسان قیاسی کی مثالیں استحسان قیاسی کی چند مثالیں یہ ہیں:

۱- وہ قرض جو دو یا اس سے زیادہ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو، ان میں سے کوئی ایک قرض خواہ قرض دار سے اپنے حصہ کے بقدر رقم وصول کرلے تو وہ رقم اس کی انتہا نہیں ہوسکتی، بلکہ دوسرے شرکا، کو بھی حق ہوگا کہ وہ وصول کرنے والے سے وصول شدہ رقم میں اپنے قرض کی مقدار کے بقدر رقم طلب کریں، اب اگر جو رقم پہلے شریک نے وصول کی ہے، وہ دوسرے شریک کا حصہ دینے سے پہلے اس کے پاس سے ضائع ہو جائے تو قیاس ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ رقم دونوں

(بقیہ حاشیہ ص ۲۷۱) پیدا کرتا ہے، اور اس کو اپنے جی کے اتباع کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔"

لیکن استحسان کی جو اوپر توضیح کی گئی ہے اس سے اس کے بارے میں کوئی غلط فہمی باقی نہیں رہتی، استحسان کے سلسلہ میں جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان کا مختصر اگر جامع جواب فخر الاسلام علی بن محمد بن علی البزدوی متوفی ۴۸۲ھ نے اپنی کتاب اصول میں مفصل دیا ہے۔

کے حساب میں محسوب کی جائے، کیونکہ جب حصہ پانے میں دونوں شریک ہیں تو نقصان میں بھی دونوں کو شریک ہونا چاہیے، لیکن استحسان کے اعتبار سے وہ رقم صرف اس شریک کے حساب میں محسوب ہوگی جس نے وصول کرکے ضائع کیا ہے، اور جو رقم ابھی وصول نہیں ہوئی ہے، وہ دوسرے شریک ہی کی ہوگی، کیونکہ اس نے وصول کرنے میں حقیقۃً کوئی حصہ نہیں لیا تھا، اس لیے اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے، اس کو حق ہے کہ وہ مقروض سے اپنے حصہ کا قرض طلب کرے اور جو رقم ضائع ہو چکی ہے وہ وصول کرنے والے کے ذمہ ڈال دے۔

۲- فقہ کا ایک مسلمہ قاعدہ یہ ہے کہ آدمی اپنی ذات کے بارے میں اپنے اقرار کا ذمہ دار ہے، مگر کسی دوسرے کے بارے میں اس کا اقرار اس کو اس کا پابند و ذمہ دار نہیں بنا سکتا، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں اور میرا بھائی اتنے کے مقروض ہیں، تو وہ اپنے اس اقرار سے اتنی رقم کا مقروض سمجھا جائے گا لیکن اگر اس کا بھائی اس سے انکار کردے تو پھر اس کے اوپر اس قرض کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے، اس قاعدہ پر یہ مسئلہ قیاس کیا گیا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی غیر موجود قرض خواہ کے بارے میں یہ کہے کہ اس نے مجھے اپنا قرض وصول کرنے کا (وکیل) یعنی ذمہ دار بنا دیا ہے، اور مقروض بھی اس کی وکالت تسلیم کرلے تو اب اس اقرار کی وجہ سے مقروض کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو قرض ادا کردے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کے پاس کوئی چیز یا رقم امانت رکھ کر کہیں چلا جائے، اور اس کی غیر موجودگی میں کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ اس نے مجھے اپنی امانت واپس لے لینے کے لیے وکیل بنا دیا ہے، اور ودیع یعنی جس کے یہاں امانت ہے، وہ اس کی وکالت کو مان لے تو قیاس ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ جس طرح قرض والے مسئلہ میں مقروض کو قرض کی رقم ادا کر دینے کا حکم دیا گیا تھا، اس میں بھی دیا جائے، لیکن استحسان یعنی قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ اگرچہ ودیع نے اقرار

کر لیا ہے، مگر اس کو امانت وکیل کے حوالہ کرنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ اس کا احتمال ہے
کہ صاحب امانت آجائے، اور وہ اس کی وکالت تسلیم کرنے سے انکار کر دے، تو اس وقت امانت
تو اس کے ہاتھ سے نکل چکی ہوگی، اور بسا اوقات اس کی واپسی کا بھی امکان نہیں ہوتا، حالانکہ بعینہٖ
اس امانت کا پانا اس کا حق ہے، (کیونکہ امانت اسی لیے رکھی جاتی ہے کہ اسی صورت میں واپس ملے)
اس کے برخلاف قرض والی صورت میں دائن کا حق وکیل کو دیئے ہوئے بعینہٖ اس روپے
میں نہیں ہوتا، بلکہ مقدار قرض کی ذمہ داری سے وہ حق متعلق ہوتا ہے، جو دائن نے اس کو دی ہے،
اب جب دائن (قرض خواہ) نے واپس آکر اس وکیل کو قرض کی وصولی کا ذمہ دار بنانے سے انکار
کر دیا تو واضح ہو گیا کہ مقروض کی ادائگی صحیح نہیں ہوئی، کیونکہ اس کے وکیل بنائے جانے کا کوئی
ثبوت نہیں ہے، اس لیے اب دائن کا حق بعینہٖ مقروض کے ذمہ باقی رہے گا، اور اس کو مجبور کیا جائیگا
کہ دوبارہ اب وہ دائن کا قرض ادا کرے، اور اس کو بھی اس بات کا قانونی حق ہوگا کہ وکیل سے
اپنا وہ روپیہ واپس لے، جو اس نے دیا ہے (گویا قرض میں تاوان سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے،
لیکن امانت میں تاوان سے اس کی پوری تلافی نہیں ہوتی، کیونکہ کوئی امانت اس لیے رکھی جاتی ہے
کہ وہ بعینہٖ اسے واپس ملے)

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ فقہ کی نظر میں بھی اور واقع میں بھی قرض کی ادائگی یہ ہے کہ
مقروض اپنے مال سے قرض کے بقدر رقم ادا کر دے، تو مقروض کا قرض خواہ کے وکیل کے حق میں قبضہ
کو تسلیم کر لینے کے معنی یہ ہوئے کہ اس نے مدعی کی وکالت کے ذریعہ دائن کے قرض کی ادائگی کو تسلیم کر لیا،
اور اسی کا نام اقرار علی نفسہ ہے، اب جب وکیل کی وکالت کا ثبوت نہیں مل سکا تو یہ سمجھا جائیگا
کہ وکیل کو جو رقم اس نے دی ہے، اتنی رقم اس نے اپنے ذاتی مال سے ضائع کی، کیونکہ جب تک
وہ رقم وہ اپنے سے جدا نہ کرے وہ اسی کی ہے) برخلاف ودیعت کے کہ مالک کا حق بعینہٖ اسی

رقم یا اسی چیز میں ہوتا ہے جو اس نے امانت رکھی ہے، ذاتی طور پر اس کے ذمہ کوئی چیز واجب نہیں ہے،
تو اس صورت میں امین کا کسی کو وکیل تسلیم کر لینے کے معنی یہ ہوئے کہ اس نے ایک غیر کا مال تیسرے آدمی
کو دے دینے کو تسلیم کر لیا، حالانکہ کسی دوسرے کے مال کے بارے میں اس کو یہ حق نہیں تھا، اسی کو
اقرار علی الغیر کہتے ہیں، اس صورت میں اگر امانت کی ادائیگی کا حکم اس کو دیا جائے تو اس کے معنی
یہ ہوئے کہ ایک غیر آدمی کے کہنے سے اس مالک کے حق میں ہم نے مداخلت اور زیادتی کی[1] اور
شرعاً زیادتی کسی کے ساتھ درست نہیں)

۴۔ فقہ کا یہ بھی قاعدہ کلیہ ہے کہ مرہون شے جتنے میں رہن رکھی ہوتی ہے، اس کے بقدر رقم
کا مرتہن ضامن ہوتا ہے، اب اگر وہ مرہون شے مرتہن سے ضائع ہو جائے، تو اس کا قرض یعنی
رہن میں دیا ہوا روپیہ راہن کے ذمہ سے بقدر رشے مرہون ساقط ہو گیا، یہاں تک کہ اگر مرہون
شے کے ضائع ہونے سے پہلے مرتہن اپنا دیا ہوا روپیہ وصول کر چکا ہے تو اس کو واپس دینا پڑیگا،
اسی مذکورہ اصول پر اگر مرتہن اپنا روپیہ راہن کو معاف کر دے، اور مرہون شے واپسی
سے پہلے مرتہن سے ضائع ہو جائے، تو قیاس ظاہر کا تقاضا تو یہی ہے کہ قرض کی ادائگی (جیسا کہ اوپر
مذکور ہوا ہے) پر معافی کو بھی قیاس کرتے ہوئے مرتہن سے ضائع شدہ مرہون کی قیمت دلائی جائے،
کیونکہ مرہونہ چیز کا مرتہن اس وقت تک ضامن ہوتا ہے جب تک واپس نہ کر دی جائے لیکن استحسان
کے اعتبار سے قرض کی معافی کے بعد مرتہن مرہون شے کا ضامن نہیں رہتا، اور اس کی حیثیت قرض
کے معاف کر دینے کے بعد رہن کے فسخ کر دینے والے کی ہوتی ہے۔ اور اس کو رہن کے فسخ کرنے کا
ہر وقت اختیار ہوتا ہے، اب جب اس نے معاف کر دیا تو (وہ اس مرہون چیز کا ضامن ہی نہیں رہا،
بلکہ اب وہ) مرہون شے اس کے ہاتھ میں امانت ہو گئی، تو اب جب تک کہ اس کے ضائع کرنے میں

[1] الدر المختار و رد المحتار باب الوکالۃ ج ۴ ص ۴۱۳ - ۴۱۴

اس شے کی زیادتی یا حفاظت میں کوتاہی نہ ثابت ہو جائے، وہ ضامن نہیں ہو سکتا، جیسا کہ امانت میں ہوتا ہے۔[۱]

۱۷ (ب) استحسان ضرورت | استحسان ضرورت یہ ہے کہ اس میں کسی قیاس ظاہر کے خلاف اس لیے حکم لگایا جاتا ہے کہ کسی انسانی حاجت یا دقت کو رفع کرنے کی شدید ضرورت ہوتی ہے، یا مصلحت عام اس کی مقتضی ہوتی ہے، اور یہ بات اس وقت پیش آتی ہے، جب قیاس پر عمل کرنے میں بعض مسائل میں کوئی تنگی اور مشکل پیش آجائے، تو اس وقت قیاس کا دامن چھوڑ کر استحسان کا دامن تھامنا پڑتا ہے،

[۱] ردالمحتار ج ۵ ص ۳۳۵ و ۳۳۰ - یہاں قیاس ظاہر پر اسلیے عمل نہیں کیا گیا کہ اس صورت سے فائدہ صرف راہن کا ہوتا ہے، اور مرتہن سراسر نقصان میں رہتا ہے، اسلیے اسکو شریعت کے قاعدہ امانت کے تحت لاکر مرہون شے کی ذمہ داری سے نکال لیا گیا جس سے دونوں نقصان سے بچ گئے۔

فقہانے اور بہت سی مثالیں دی ہیں، مثلاً موقوفہ زرعی زمینوں کے مسئلہ میں اگر ان کے سینچنے، ان میں تصرف کرنے اور ان میں گذرنے کا ذکر وقف کرتے وقت نہ بھی کیا جائے تو یہ چیزیں اس میں شامل سمجھی جائینگی گو بیع پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بغیر ذکر کے ان کو اس میں داخل نہ سمجھا جائے، مگر یہاں قیاس خفی سے کام لیتے ہوئے اس کو لگان پر لی ہوئی زمین پر قیاس کیا گیا ہے، کہ اس میں بھی بغیر ذکر کے یہ چیزیں داخل ہوتی ہیں۔

اسی طرح شکاری پرندوں مثلاً چیل یا باز، گدھ وغیرہ کے سلسلے میں قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ جس طرح شکاری چوپائے، مثلاً بھیڑیے، چیتے وغیرہ کا جوٹھا نجس ہے، ان کا بھی ہو، مگر استحسان میں پاک ہے، کیونکہ ان چارپایوں پر قیاس کرنے کے بجائے انسان کے جوٹھے پر اس کو قیاس کیا جائیگا کہ اس کا گوشت تو حرام ہے، مگر اس کا جوٹھا پاک ہے، اسی طرح ان پرندوں کا جوٹھا تو پاک ہے مگر گوشت حرام ہے، اور اس قیاس خفی کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں، اور چونچ ہڈی ہوتی ہے، اور ہڈی ان چوپایوں کی بھی نجس نہیں ہے جس کا گوشت اور جوٹھا دونوں ناپاک ہیں۔

تاکہ وہ دقت، مشکل اور تنگی دور ہو جائے، اس لیے کہ ایسے مسائل جن کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے، گو وہ سب ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں، اور چند مشترک اصول ہی پر ان کی بنیاد ہوتی ہے، مگر پھر بھی موقع و محل کے اختلاف، عارضی اسباب کی بنا پر ظلم و عدل اور دقت و سہولت کے اعتبار سے ان کے نتائج مختلف ہو جاتے ہیں، (یعنی کبھی ایک حکم ظلم ہوتا ہے، مگر دوسرے وقت میں وہی حکم عین عدل ہو جاتا ہے، کبھی ایک حکم میں سہولت ہوتی ہے، مگر کسی عارضی سبب سے وہ چیز انتہائی مشقت و تنگی ہو جاتی ہے، ایسی صورت میں شریعت اگر ایک طرح کا معاملہ کرنے تو اس کی ہمہ گیری باقی نہیں رہ سکتی) تو ایسی صورت میں جبکہ قیاس پر عمل کرنے میں برے نتائج نکلنے کا قوی امکان ہو، اس صورت میں فقہاء کے لیے استحسان کا راستہ موجود ہے، جس کے ذریعہ ان مصلحتی احکام تک وہ پہنچتے ہیں جو فقہی روح اور مقاصد شریعت سے میل کھاتے ہوں، اور استحسان ضرورت حقیقۃً نظریہ مصالح مرسلہ ہی کی ایک دوسری صورت ہے، جس کا ذکر اوپر آیا ہے، استحسانِ ضرورت کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:-

۱- شریعت کا مسلمہ مسئلہ ہے کہ امین ودیع کے مثل ہے، یعنی اگر کوئی امانت بغیر تعدی و تقصیر کے ضائع ہو جائے تو اس سے اس کا تاوان نہیں لیا جائے گا، قیاساً ہر امانت پر یہی حکم لگایا جانا چاہیے، جیسے شرکت کا مال کسی ایک شریک کے ہاتھ میں امانت سمجھا جاتا ہے، اجرت مستاجر کے یہاں امانت ہی ہے، عاریت کی چیز مستعیر کے یہاں امانت ہے، اسی طرح مستاجر کا مال اجیر کے یہاں امانت ہے تو مناسب یہ ہو کہ اگر اجیر سے بغیر تعدی و تقصیر کوئی چیز ضائع ہو جائے تو اس سے تاوان نہ لیا جائے، مگر استحسانِ ضرورت کے تحت فقہانے اجیر خاص یعنی ذاتی ملازم جس نے اپنا پورا وقت مستاجر کو سونپا ہے، جیسے خادم اور ڈرائیور وغیرہ، اور اجیر مشترک یا اجیر عام میں فرق کیا ہے، یعنی وہ پیشہ ور اشخاص جو ہر ضرورتمند کی ضرورت اپنے مخصوص پیشہ سے پوری کرتے ہیں، مثلاً رنگریز، نان بز،

بڑھئی، (لوہار، دھوبی وغیرہ) تو فقہا یہ کہتے ہیں کہ اگر اجیر مشترک کے پاس سے وہ چیزیں جو اس کے یہاں دوسروں کی موجود ہیں (مثلاً دھوبی کے پاس سے کپڑے یا بڑھئی کے پاس سے لکڑی) گم ہو جائیں تو استحساناً اس کو ضامن قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ وہ ایسے طریقے سے ضائع ہوئی ہوں جس سے بچانا اس کے اختیار میں نہ ہو، جیسے مکان میں یکایک آگ لگ جائے، اور سارا اثاثہ جل جائے[1]، یا مکان گر پڑے اور اس سے اس چیز کا نقصان ہو جائے، یہ حکم فقہا نے اس لیے دیا ہے کہ پیشہ ور نفع کی حرص میں اپنی طاقت سے زیادہ کام نہ لے لیا کریں[2]، اور لوگوں کے اموال کو بہت دنوں تک رکھ کر نقصان و زیان کی نذر نہ کر دیں، (کیونکہ زیادہ کام ہوگا تو زیادہ دنوں تک وہ چیز ان کے پاس رہے گی، اور زیادہ دنوں تک رہنے میں نقصان کا اندیشہ زیادہ ہے) فقہ مالکی میں بھی اس اجتہاد بالاستحسان کو تسلیم کیا گیا ہے، مگر اس کا داعی ان کے نزدیک مصلحت عامہ ہے[3]۔

---

[1] اس میں بھی فقہائے احناف نے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ آگ اگر اسی کی غفلت یا اس کے کسی فعل سے لگی ہو تو اس کو تاوان دینا پڑے گا۔ [2] اس مسئلہ پر بدائع و صنائع اور صاحب ہدایہ نے بڑی اچھی بحث کی ہے، صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ قیاس کو چھوڑ کر استحسان اختیار کرنے کی وجہ لوگوں کے مال کی حفاظت ہے، (لصیانۃ اموال الناس) اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس ظاہر پر حکم دیا ہے، مگر صاحبین نے استحسان پر فتویٰ دیا ہے، اور اسی کو عام فقہائے احناف نے ترجیح دی ہے۔ [3] شیخ ابو زہرہ نے اپنی کتاب "مالک" میں (ص ۴۰۲) مصالح مرسلہ پر بحث کرتے ہوئے شاطبی کی الاعتصام سے یہ عبارت نقل کی ہے:-

"صناع سے تاوان لینے پر خلفائے راشدین متفق ہیں باوجودیکہ ان کی حیثیت امین ہی کی ہے، لیکن یہ بات محسوس کی گئی کہ اگر ان کو ضامن نہ بنایا جائے تو وہ لوگوں کے سامان اور انکی چیزوں کی حفاظت میں غفلت برتیں گے، اور لوگ ان سے کام لینے پر بہر حال مجبور ہیں، تو مصلحت اسی

(باقی ص ۲۷۹ پر)

فقہ اسلامی کا یہ بھی ایک تسلیم شدہ قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کی طرف سے بغیر اس کی اجازت یا بغیر اس کے علم کے کچھ خرچ کر دے، مثلاً اس کی کسی ضرورت میں اپنی طرف سے روپیہ خرچ کر دے، یا اس کا قرض ادا کر دے یا کوئی اور اس کی مالی ضرورت پوری کر دے تو اس نے جو رقم خرچ کی ہے وہ قانوناً اس کا تبرع اور عطیہ سمجھا جائے گا، خواہ اس نے تبرع کے ارادہ سے خرچ کیا ہو یا واپس لینے کے خیال سے، اس کو کسی صورت میں بھی دی ہوئی یا خرچ کی ہوئی رقم یا چیز کے واپس لینے کا حق نہیں ہے، البتہ اس صورت میں وہ واپس لے سکتا ہے، جب اس کو مجبوراً دینا پڑا ہو[1]۔

اس اصول کی روشنی میں اب اس مسئلہ پر نظر ڈالیے کہ ایک شخص نے کسی دوسرے کو ایک رقم دی اور اس سے کہا کہ میرے لیے فلاں چیز خرید لانا یا اس سے میرا فلاں قرض ادا کر دینا، یا اس کو میرے بال بچوں پر خرچ کر دینا، تو جس کو یہ کام سپرد کیا گیا ہے وہ اگر اس روپیہ کو تو

(بقیہ حاشیہ ص ۲۷۸) میں بھی کہ ان کو ان چیزوں کا ضامن قرار دیا جائے تاکہ وہ لی ہوئی چیزوں کی حفاظت کریں، اسی بناء پر حضرت علیؓ نے فرمایا ہو کہ "لوگوں کو یہی چیز درست رکھ سکتی ہے"۔ امام شاطبی کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ اور اسکے علاوہ دوسرے مسائل کا تذکرہ مالکی فقہا نے مصالح مرسلہ کے قاعدہ کو سمجھانے کے لیے کیا ہے اور فقہائے احناف اس کو استحسان کی مثال میں پیش کرتے ہیں، (کتاب الاجارہ من الدر شرح الفروج ص ۲۰۳) آگے ہم مصالح مرسلہ کی بحث میں ذکر کریں گے کہ امام مالک کے یہاں مصالح کا نظریہ بعینہ وہی ہے جو حنفیہ کے یہاں استحسان بالضرورت کا ہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] اضطرار اور مجبوری کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک دوسرے آدمی کے قرض کے لیے کوئی چیز رہن رکھدی اور اصل مقروض اسکی مرہونہ چیز کو چھڑانا نہیں چاہتا ہے تو اب مالک کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے پاس سے اتنی رقم دیکر اپنی چیز قرض خواہ سے واپس لے لے اور پھر اتنی رقم وہ مقروض سے وصول کرے، اس صورت میں اسکا دوسرے کی طرف سے خرچ کرنا تبرع نہیں سمجھا جائیگا۔ (الدر المختار، حاشیہ ج ۵ ص ۲۴۱) "م"

اپنے پاس رکھ لے اور اپنے پاس سے دوسری رقم لگا کر اس کا کام پورا کر دے تو میں اپنی رقم اس کے دیے ہوئے روپیہ سے لے لوں گا، قیاس ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ اپنے پاس کی رقم جو اس نے خرچ کی ہے اس کو تبرع سمجھا جائے، اور روپیہ دینے والے کی رقم اس کو واپس کر دی جائے، (کیونکہ اپنی رقم اس نے غیر کے لیے اپنے جی سے خرچ کی ہے) لیکن فقہا نے کہا ہے کہ استحسان کی رو سے وہ متبرع نہیں سمجھا جائے گا، یہ حکم اس لیے دیا جائے گا کہ لوگوں کو مالی ذمہ داریاں اٹھانے میں آسانی ہو، اور اس راہ میں ان کے لیے دقت و مشقت نہ پیش آئے، تو اس نے جو کچھ اپنے پاس سے خرچ کیا وہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اسی روپیہ دینے والے کے روپیہ سے خرچ کیا ہے (رد المحتار کتاب الوکالہ ج ۴ ص ۴۱۵)

۳- ناپ اور تول کر بیچنے والی چیزیں شریعت میں ایسی ہیں جن کی خرید و فروخت یا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ سود شمار ہوتی ہیں، یعنی ان چیزوں کو قرض دے کر زیادہ لینا بھی ناجائز ہے، اور ان میں سے کسی جنس کی خرید و فروخت زیادتی اور کمی کے ساتھ بھی ناجائز ہے، (آٹا بھی گو وزنی چیز ہے) لیکن اس کی پکی ہوئی روٹیاں پڑوسی ایک دوسرے سے گن کر قرض لے لیتے ہیں، اور پھر گن کر اتنی ہی واپس کر دیتے ہیں، تو گو روٹیوں کے گن کر لینے اور دینے میں کچھ نہ کچھ وزن میں فرق ضرور ہوتا ہے مگر اس فرق کے ہوتے ہوئے بھی فقہا نے استحساناً اس کو جائز قرار دیا ہے، اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ پڑوسیوں کو اس کی ضرورت اور احتیاج بھی ہے، اور اس فعل میں سود لینے اور فائدہ اٹھانے کا ان کو کوئی خیال نہیں ہوتا کیونکہ یہ عام اور معمولی چیزیں ہیں[1] (رد المحتار ج ۴ ص ۱۷۲ و ۱۸۴)

[1] مصنف کہتے ہیں کہ مناسب ہے کہ سونے چاندی وغیرہ کے بڑے سکوں کو چھوٹے سکوں کے بھنانے میں بھی اس فرق کا اعتبار نہ کیا جائے، یعنی اس کو سود نہ قرار دیا جائے، گو کہ اس کے چھوٹے سکے کا وزن بڑے سکے سے زیادہ یا کم ہی کیوں نہ ہو، اس زمانہ میں بعض لوگ ایسا تشدد اختیار کر رہے ہیں جس سے آدمی ایسی مشقت (باقی ص ۲۸۱ پر)

فقہا مالکی کے فقہا کو بھی اس اجتہاد سے اتفاق ہے۔

۱۵- استحسان قیاسی اور استحسان ضروری کے ذریعہ نکلے ہوئے بے شمار مسائل جو فقہ حنفی میں پھیلے ہوئے ہیں، ان میں سے صرف چند مثالیں پیش کی گئی ہیں،

(بقیہ حاشیہ ص ۲۸۰) میں پڑ گیا ہے، جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے، حالانکہ اس کے جواز کی ضرورت اس سے زیادہ ہے جتنی کہ پڑوسیوں میں روٹی کے قرض لینے دینے کی ہے، اس لیے کہ جو سکے جن سکوں سے بدلے جاتے ہیں وہ قیمت اور عرف عام کے لحاظ سے برابر ہوتے ہیں، اور یہ نہ تو سود کا ذریعہ بنتے ہیں اور نہ ان سے فائدہ اٹھانے کی کوئی غرض ہوتی ہے۔ "م"

نوٹ: مصنف نے جن قیود کے ساتھ اس کے جواز کے اجازت دینے کی سفارش کی ہے وہ اہل علم کے لیے قابل غور ہے، انھوں نے تین قیدیں لگائی ہیں، ایک یہ کہ مقصود فائدہ اٹھانا اور سود لینا نہ ہو، دوسرے قیمت میں دونوں برابر ہوں، تیسرے عرف عام میں ان کو برابر سمجھا جاتا ہو، مثلاً جہاں چاندی کے چھوٹے بڑے سکے یا سونے کے چھوٹے بڑے سکے رائج ہیں وہاں فقہا کی عام تصریحات کے مطابق ان کا تبادلہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب دونوں کا وزن برابر ہو، حالانکہ وزن کے تفاوت کے باوجود بازار میں دونوں کی قیمت برابر ہوتی ہے، اور ان کے بدلنے والوں کا مقصد تفاضل نہیں ہوتا، اس بحث کے سلسلہ میں امام شامی کے رسالہ نشر العرف سے بڑی مدد ملے گی،

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] اسی ضرورت اور مصلحت کی بنا پر حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانہ میں چوروں کا ہاتھ کاٹنا بند کر دیا تھا، حالانکہ قرآن کے حکم ظاہری کا منشا یہی تھا کہ ہاتھ کاٹا جائے، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چھوٹی موٹی چیزوں کے چرانے میں ہاتھ نہیں کاٹا تھا، اور پھر قرآن کے دوسرے حکم کے مطابق ایک مضطر کے لیے حرام چیز بھی حلال ہو جاتی ہے، اس لیے انھوں نے قرآن کے اس خفی منشا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے استثنیات پر قیاس کر کے حکم دیا تھا،

اسی ضرورت کے تحت پیشاب کی باریک چھینٹیں جو آسانی سے دکھائی نہ دیں، کپڑے پر پڑ جائیں تو ان کے ساتھ نماز پڑھنے کو جائز لکھا ہے، اسی طرح بارش میں راستہ کی ہلکی پھلکی چھینٹوں کو معاف قرار دیا گیا ہے، (مترجم)

ان مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قیاس اور استحسان میں جب تعارض ہو جائے تو استحسان کو مقدم رکھا جائے گا، اسی بنا پر فقہا کہتے ہیں کہ فلاں مسئلہ میں قیاسی حکم تو یہ ہے مگر استحسان کے اعتبار سے اس کا حکم اس کے برعکس ہے، تو استحسان کا حکم ہمیشہ راجح اور معمول بہ ہوتا ہے، اور ایسا اس لیے ہے کہ طریقۂ استحسان حقیقت میں ان مشکل احکام کا ایک حل بتاتا ہے، جو قیاس کے ذریعہ پیدا ہوتے ہیں۔

۲۰۔ اوپر کی وضاحت سے استحسان کی حقیقت اور مآخذ شریعت اور دلائل میں اس کا مقام اس حیثیت سے ہم کو معلوم ہو گیا کہ قیاس کے استعمال سے بعض مسائل میں جو شدت اور پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، استحسان کے ذریعہ اس میں ایک معتدل راہ نکل آتی ہے، اس کے بعد اب یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کے قابل ہے کہ اکثر حنفی اصول فقہ کے مصنفین استحسان کی چار قسمیں کرتے ہیں، اور ان مذکورہ قسموں پر دو اور قسموں کا اضافہ کرتے ہیں،

ایک استحسان بالسنۃ اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہوتا ہے کہ کسی قیاسی حکم کو اس لیے ترک کر دینا کہ سنت سے اس کے برعکس حکم ثابت ہو رہا ہے، دوسرے استحسان بالاجماع، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم میں قیاس کے اقتضا کو چھوڑ کر اجماع پر عمل کیا جائے، جیسا کہ اوپر بیع استصناع کے سلسلہ میں ذکر آچکا ہے[1]۔

یہ بات تو ناظرین پر بھی واضح ہو گی کہ استحسان کے اصطلاحی مفہوم میں یہ عمومیت پیدا کرنا اور اس کی قسمیں در قسمیں نکالنا بالکل درست نہیں ہے، یہ تو ایک چیز کو اس کے موقع و محل کے علاوہ کسی دوسری جگہ پر زبردستی ٹھونسنے کے مرادف ہے[2]۔

---

[1] کشف الاسرار للعلامۃ شیخ عبد العزیز البخاری، شرح الاصول للفخر الاسلام بزدوی ج ۴ ص ۳ اور کتاب ابو حنیفہ شیخ ابو زہرہ قسم ثانی ص ۳۰۰۔ [2] بہت سے احکام شرعی کے بارے میں جو فقہائے احناف یہ کہہ دیتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے مگر ضرورۃً اس کو جائز رکھا ہے، مثلاً مزارعت، طہارت بالماء وغیرہ کے سلسلہ میں عام فقہ

(باقی ص ۲۸۳ پر)

اوپر کے بیانات سے بالکل واضح ہو چکا ہے کہ وہ ثابت شدہ حکم جس کا نام یہ لوگ استحسان بالسنہ اور استحسان بالاجماع رکھتے ہیں، اس کا ثبوت تو سنت یا اجماع یعنی نص شارع سے ہوتا ہے، نہ قیاس ظاہر سے، اور نہ استحسان سے، کیونکہ قیاس ظاہر سے ہٹ کر مجتہد اس جگہ استحسان یعنی قیاس خفی کرتا ہے، جہاں نص شرعی کی غیر موجودگی میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے، اور قرآن سنت اور اجماع تو یہ تین ایسے بنیادی اور اساسی مآخذ ہیں جو قیاس پر ہر حال میں مقدم ہیں تو قیاس اور استحسان کا دخل اسی جگہ ہو سکتا ہے جہاں ان تینوں مآخذ میں سے کسی ایک سے بھی کسی مسئلہ کا کوئی حکم نہ ملتا ہو،

غرض لفظ استحسان کا اطلاق ان دونوں قسموں پر کرنا ایک چیز کو غیر محل میں رکھنے کے ہم معنی ہیں، اور اس لفظ کو اتنی وسعت دینے سے حقائق کی تمیز و تفریق میں ایک اشتباہ پیدا ہوتا ہے[1]،

(بقیہ حاشیہ ص ۲۸۲) کی کتابوں میں یہ جملہ ملے گا۔ هٰذا اخلاف القیاس، اس بات پر ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم نے بڑی اچھی بحث کی ہے، جو اب الگ سے ایک رسالہ میں القیاس فی الشرع کے نام سے شائع ہو چکی ہے، راقم نے اپنے ایک مضمون میں اس رسالہ کا خلاصہ کر دیا ہے، مختصر الفاظ میں ان کا نقطۂ بحث یہ ہے کہ جو چیز کتاب و سنت سے ثابت ہو چکی ہے اس کو قیاس کے خلاف کہنے کے کیا معنی ہیں، شریعت میں قیاس تو انہی مآخذ سے پیدا ہوتا ہے، اور جو قیاس اس ماخذ سے نہ پیدا ہو وہ قیاس شرعی نہیں بلکہ قیاس بالرائے ہے۔ "م"

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] اس اصطلاح کے ایجاد کرنے کا سبب یہ ہوا کہ جب اس نظریہ کے مخالفین نے استحسان کو شریعت اور مآخذ سے بے نیاز ہو کر محض اپنی رائے اور خواہش پر چلنے سے تعبیر کیا تو فقہا نے ان کا منہ بند کرنے کے لیے اس کے مفہوم میں یہ وسعت پیدا کی ہو، اور اس توسیع سے ان کا مقصود یہ رہا ہو کہ ان کے ذہن میں یہ بات بٹھا دی جائے، کہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے استحسان کا سررشتہ سنت، اجماع اور قیاس سے بھی جڑا ہوا ہے۔

اور پھر جو حکم شریعت میں قیاس سے قطع نظر کرکے کسی ایسی مصلحت کی بنا پر وارد ہوا ہے جس کو خود شارع نے ملحوظ رکھا ہے، تو یہ حقیقۃً شارع کا استحسان ہوا، اور گفتگو اس میں نہیں ہے، بلکہ گفتگو کا دار اس استحسان میں ہے جو شارع کی غرض اور شریعت کا منشا سمجھکر کیا جاتا ہے،

شارع کے استحسان اور فقیہ و مجتہد کے استحسان میں قریب قریب وہی فرق ہے، جو موجودہ دور میں قانون دانوں کی اصطلاح میں قانونی قرائن اور فیصلے کے قرائن (قرائن قضاء) میں ہے[1]،

۲۱۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے مدرسۂ فکر کے فقہا نے طریقۂ استحسان اور اس کی بنیاد پر استنباط مسائل کا سب سے زیادہ کام لیا ہے، اور قیاس ظاہر میں غلو کی وجہ سے مصلحت عامہ میں جب کوئی مشکل پیش آئی ہے، تو استحسان کے ذریعہ استنباط کرکے ان فقہا نے ایسی مہارت فن کا ثبوت دیا ہے جو انتہائی انصاف اور اعتدال پر مبنی تھی[2]،

---

[1] قرائن قانونیہ سے مراد یہ ہے کہ شارع یا واضع قانون نے خود ان قرائن کی طرف اشارہ کر دیا ہو، اور انہی کے اوپر کسی خاص مسئلہ کا حکم صراحۃً موقوف کر دیا ہو، اور اس بارے میں قاضی و حاکم کی رائے کو کوئی دخل نہ ہو، جیسے کسی حق قدیم پر ایک زمانہ گذر جائے اور اس کا مطالبہ نہ کیا جائے تو یہ بات شریعت کی نظر میں شک پیدا کرتی ہے، اس لیے ایسے مدعی کا دعوی نہیں سنا جائے گا،

قرائن قضائیہ سے مراد وہ اشارات اور مثبت دلائل ہیں جن کی قوت اور دلالت سے قاضی پیش آمدہ مسائل میں کام لیتا ہے، تاکہ اس کی روشنی اور رہنمائی میں پیش آمدہ معاملات میں وہ کوئی شرعی حکم دے سکے، غور کیجئے کہ دونوں صورتوں میں کتنا بعد ہے، پہلی صورت میں خود شارع حکم دیتے وقت ان اشارات و قرائن کو بتا دیتا ہے اور دوسری صورت میں قاضی واقعات کی تحقیق کے لیے ان سے کام لیتا ہے،

[2] امام ابوحنیفہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ عام طور پر قیاس کیا کرتے تھے، مگر جب قیاس کسی برائی کا سبب بنتا یا قیاس کردہ حکم میں شدت نظر آئی تو وہ استحسان کرتے تھے، یعنی قیاس ظاہر کو چھوڑ کر (باقی ص ۲۸۵ پر)

مالکی فقہا قیاس کی شدت اور غلو سے بچنے کے لیے طریقۂ استحسان کے استعمال اور اس میں وسعت پیدا کرنے میں فقہائے احناف سے بھی آگے ہیں، لیکن وہ لوگ فقہائے احناف کی طرح "قیاس خفی" کا اصطلاحی نام "استحسان" نہیں رکھتے، بلکہ ان کے نزدیک استحسان یہ ہے کہ تین باتوں یا تین اسباب کی وجہ سے قیاس ظاہر چھوڑ دیا جائے،

۱۔ جب عرف عام یعنی عادت جاریہ قیاس کے خلاف ہو،

۲۔ یا مصلحت عامہ اس کے خلاف ہو،

۳۔ یا اس قیاس سے کوئی مشقت اور غیر معمولی دقت کا سامنا ہو

تو ان کے نزدیک استحسان کا فیصلہ کسی خاص معاملہ میں کسی جزئی مصلحت کو ترجیح دینے کی قسم کی چیز ہے، جب کہ قواعد قیاسیہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ کر رہے ہوں، کیونکہ شریعت اسلامی کے بے شمار صریح احکام مصلحت کا لحاظ کرنے اور دقت و مشقت کو رفع کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں، اور ان پر زور دیتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ قول

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (بقرہ) — اللہ تعالیٰ آسانی چاہتا ہے، دشواری نہیں چاہتا،

اور اس کا یہ قول

ما جعل اللہ علیکم فی الدین من حرج[1] (حج) — اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تنگی نہیں رکھی ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۸۴) قیاس خفی سے کام لیتے تھے، انکے شاگرد امام محمد بن الحسن الشیبانی کا بیان ہے کہ جب امام ابوحنیفہ قیاس کرتے تھے تو ان کے قیاس کے مقابلہ میں ان کے اصحاب اپنے اپنے قیاس پیش کرتے تھے، لیکن جب وہ یہ کہتے تھے کہ استحسان کرتا ہوں تو پھر وہاں تک کسی کی پہنچ نہیں ہوتی تھی، ابو زہرہ کی کتاب "ابوحنیفہ" قسم ثانی" "مالک" قسم ثانی حصہ ۲

[1] الحاشیہ ص پر)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

لا ضرر ولا ضرار — نہ تو تکلیف اٹھانا ہے اور نہ تکلیف پہنچانا ہے

قاضی ابن رشد مالکی نے اپنی کتاب بدایۃ المجتہد میں لکھا ہے: استحسان کے معنی زیادہ تر مصلحت اور عدل کی طرف توجہ کے آتے ہیں، (ج ۲ ص ۱۵۴)

اور حقیقۃً "استحسان کی تعریف وہی ہے جو فقہ حنفی میں استحسان الضرورت کی گئی ہے"

۲۲- جن مسائل میں قیاس ظاہر کے استعمال کا ظلم اور غلو نمایاں طور پر معلوم ہوتا ہے، اور اسکی تلافی اجتہاد بالاستحسان کے ذریعہ کی گئی ہے، ان میں فرائض کا ایک مشہور مسئلہ "مسئلہ مشترکہ" ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کا انتقال ہوا، اور اس نے اپنے ورثہ میں شوہر، ماں، دو اخیافی بھائی اور سگے بھائی چھوڑے، تو شوہر، ماں اور اخیافی بھائی ذوی الفروض[1] ہیں جن کا حصہ مقرر ہے، اور حقیقی بھائی عصبات میں ہیں، اور میراث کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ عصبات وہی پائیں گے جو ذوی الفروض

(حاشیہ ص ۲۸۵) [1] ان آیات و احادیث سے استدلال میں مصنف کی نیت پر اسلیے کوئی شبہہ نہیں کیا جا سکتا کہ انکی پوری کتاب اس پر شاہد ہے، لیکن بعض مجددین نے ان آیات و احادیث سے بہت غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے، راقم نے اس طرح کی تمام آیات و احادیث کی تفصیل ایک مضمون "اجتہاد اور تبدیلی احکام" میں کر دی ہے، جو معارف مئی تا نومبر ۲۰۱۲ء میں شائع ہو چکا ہے، خاص طور پر ان آیات و احادیث کو سمجھنے کے لیے ان کے سیاق و سباق پر نظر ڈالنی ضروری ہے، اسی طرح لفظ "حرج" خاص طور پر قابل غور ہے،

(حواشی صفحہ ہذا) [1] اس قیاس کو ظلم اور غلو کہنا حنفیت پر بڑی زیادتی ہے، [2] ورثہ تین طرح کے ہوتے ہیں، ذوی الفروض، عصبات، ذوی الارحام، ذوی الفروض کا حصہ قرآن و حدیث میں مقرر ہے، عصبات کا کوئی حصہ مقرر نہیں ہے، بلکہ اصحاب الفروض سے جو کچھ بچے گا وہ عصبات کو ملے گا، اور ان دونوں طرح کے ورثہ میں کوئی موجود نہ ہو! ان کے دینے سے کچھ بچ جائے تو ذوی الارحام کو ملے گا۔

سے بچ جائے گا،

اصول قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اخیافی بھائیوں کو تو وراثت میں حصہ ملے اور سگے بھائی وراثت نہ پائیں، کیونکہ متوفیہ نے جو ترکہ چھوڑا ہے اس میں ½ شوہر کا اور ⅙ ماں کا اور ⅓ اخیافی بھائیوں کا ہو گیا، اب سگے بھائیوں کے دینے کے لیے کچھ بچا ہی نہیں،

اب اس قیاس ظاہر کی وجہ سے ایک عجیب و غریب مشکل پیدا ہو گئی ہے، مورثہ کے سوتیلے بھائی تو حصہ پائیں اور حقیقی بھائی محروم رہیں، اسی قیاس کے مطابق بعض صحابہ[1] نے فتوی دیا ہے، اور اسی قیاس کے مطابق امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا مسلک ہے، لیکن حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم نے استحساناً اخیافی بھائیوں کے ساتھ حقیقی بھائیوں کو بھی اس میں شامل کر دیا ہے، اس لیے کہ سب کے سب ایک ہی ماں کے بچے ہیں، تو حقیقی بھائی ماں کی طرف سے وراثت کے استحقاق میں ان کے شریک ہیں، اور اسی رائے کو امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے،[2] اور یہی رائے زیادہ انسب ہے۔[3]

[1] حضرت علیؓ، ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری وغیرہ [2] مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم [3] حافظ ابن قیم نے بدلائل اس استحسان کو غلط قرار دیا ہے، اور متعدد مثالیں دے کر بتایا ہے کہ ان دونوں کے تفضیہ میں فرق ہوتا ہے، تو کہاں کہاں یہ فرق مٹایا جائیگا، انھوں نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ یہ استحسان کتاب اللہ کے خلاف ہے، راقم کا خیال ہے کہ اگر اس کو ظلم اور غلو قرار دیکر استحسان کو صحیح کہا جائے تو پھر وراثت میں حجب کے قاعدہ کو سرے سے ظلم کا سبب قرار دینا چاہیے، حالانکہ اسکو سب لوگ تسلیم کرتے ہیں، غرض یہ کہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد نے جو یہ مسلک اختیار کیا ہے تو وہ کچھ بے دلیل نہیں ہے، بلکہ اسکے پیچھے بڑے ٹھوس دلائل ہیں، طحطاوی نے در المختار کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ (ج ۴ ص ۳۹۲)

مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جب یہ مسئلہ پیش ہوا تو پہلے انھوں نے ذوی الفروض کی حیثیت سے اخیافی بھائیوں کے لیے ⅓ میراث کا فیصلہ کیا، اور حقیقی بھائیوں کے لیے کچھ نہیں بچا، تو انھوں نے کہا کہ کیا ہمارا باپ گدھا تھا، تو ہم ایک ماں سے بھی نہیں ہیں، تو حضرت عمرؓ نے اپنے پہلے فیصلہ سے رجوع کرلیا، اور یہ فیصلہ کیا کہ ⅓ میں تمام بھائی شریک ہوں گے[1]

(اعلام الموقعین ج ۲ ص ۸۴ اور بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۹۰)

[1] حکومت مصریہ نے ۱۳۶۵ھ مطابق ۱۹۴۵ء میں اپنے ایک خاص قانون کے ذریعہ "مسئلہ مشترکہ" کے بارے میں حنفی مسلک کو چھوڑ کر مالکی اور شافعی مسلک پر عمل کرنے کو ضروری قرار دیا، اور حکومت مصریہ نے یہ بہترین قانون بنایا۔ اس کے بعد ۱۹۵۳ء میں حکومت شام نے اپنے جدید پرسنل لا میں اسی طرح کا فیصلہ کیا ہے۔ (م)

تبع تابعین

علم و عمل اور مذہب اخلاق میں جس طرح صحابہ کرامؓ کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے، اور صحابہ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملت اسلامیہ کے لیے نمونۂ عمل ہے، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور ان کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیر الصحابہ کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین "تابعین" کے نام سے تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے، اب اس نے ان کے بعد کے مقدس مآب بزرگوں کا مرقع تیار کیا ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جلیل القدر تلامذہ اور ان کے فقہی مسلک کے علمبردار امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، ابن جریج، یحییٰ بن آدم اور فضیل بن عیاض وغیرہ کے سوانح اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور مجتہدات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اس کا دوسرا حصہ جس میں ائمۂ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کے حالات ہیں،

(مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی) قیمت:- آٹھ روپے

منیجر

موازنۂ اقبال و غالب

از

جناب عبد المغنی صاحب لکچرار شعبۂ انگریزی پٹنہ کالج

فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا ہے پرِ مرغِ تخیل کی رسائی تا کجا

تھا سراپا روح تو بزمِ سخن پیکر ترا زیبِ محفل بھی رہا محفل سے پنہاں بھی رہا

دید تیری آنکھ کو اس حسن کی منظور ہے

بن کے سوزِ زندگی ہر شے میں جو مستور ہے

محفلِ ہستی تری بربط سے ہے سرمایہ دار جس طرح ندی کے نغموں سے سکوتِ کوہسار

تیرے فردوسِ تخیل سے ہے قدرت کی بہار تیری کشتِ فکر سے اُگتے ہیں عالم سبزہ زار

زندگی مضمر ہے تیری شوخیِ تحریر میں

تابِ گویائی سے جنبش ہے لبِ تصویر میں

("مرزا غالب" : بانگ درا)

پیشِ خود دیدم سہ روحِ پاک باز آتش اندر سینہ شاں گیتی گداز

در برِ شاں حلہ ہائے لالہ گوں چہرہا رخشندہ از سوزِ درون

در تب و تابے ز ہنگامِ الست از شرابِ نغمہ ہائے خویش مست

(جاوید نامہ: غالب، حلاج اور طاہرہ کا استقبال)

ان اشعار اور جاوید نامہ میں غالب کے متعلق دوسرے اشعار، ان سے سوال و جواب اور ان کی

ایک مشہور فارسی غزل کے منتخب اشعار کی نقل سے واضح ہوتا ہے کہ اردو شعرا میں اقبال سب سے زیادہ غالب سے متاثر تھے، وہ ان کو محض فن کار نہیں بلکہ اس سے بہت زیادہ سمجھتے تھے۔

لطفِ گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں — ہو تخیل کا نہ جب تک فکرِ کامل ہم نشیں

(مرزا غالب)

اس تاثر کی نوعیت و حیثیت کیا ہے؟

ہر ادب کا ارتقا، دو عاملوں پر مبنی ہے: روایت اور انفرادیت، منفرد سے منفرد فن کار کا ایک ذہنی پس منظر ہوتا ہے، جب وہ ادبی معاشرے میں آنکھیں کھولتا ہے تو پیدائشی طور پر اپنا ورثہ لے کر آتا ہے، اس کے بعد اس کا نشوونما ایک خاص ماحول میں ہوتا ہے، توارث اور گرد و پیش کے اسی پس منظر میں اس کی انفرادیت ابھرتی ہے، وہ کتنا ہی انقلابی اور مجدد ہو، اپنے ادب کے لسانی وسائل اور ادبی نقوش سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، شعوری یا غیر شعوری طور پر پہلے وہ ماضی سے کچھ لیتا ہے، اور اسی لحاظ سے وہ روایت سے اخذ و جذب میں قدرتی طور پر وہ بعض عناصر کو رد اور بعض کو قبول کرتا ہے اس کی پسند و ناپسند کا ایک معیار ہوتا ہے، جو اس کے تاثر کے انداز اور حد کو معین کرتا ہے۔

یہ حقیقت دوسرے تمام شعرا سے زیادہ اقبال کے یہاں نمایاں ہے، ان کے تاثرات محض اردو شاعری یا مشرقی ادبیات یا فقط ادبیات تک محدود نہیں، ان کا مطالعہ اپنے زمانہ تک کے تمام انسانی علوم پر محیط ہے، اور اسی لحاظ سے ان کے اخذ و جذب کے سلسلے بھی بہت طویل اور پرپیچ ہیں مشرق و مغرب، ماضی و حال، علم و عمل کی بے شمار شخصیتیں اقبال کے زیرِ تجربہ آئیں، اپنے کلام میں اقبال نے ان میں سے بہتوں کا ذکر کیا ہے، اور بہتیروں پر تبصرے بھی کیے ہیں، باضابطہ موضوع بنا کر بھی اور سرراہے بھی شخصیتوں کے ساتھ اقبال کا تعلق ایک مستقل موضوع ہے[1]، اس سلسلے میں ایک بنیادی بات یہ ہے کہ یہ سارے علوم و اشخاص اقبال کے فکری و فنی مقصود کے محض وسائل

[1] میں نے اردو ادب علی گڑھ (۱۹۵۶ء) میں "اقبال اور شخصیتیں" کے عنوان سے اس پر قدرے مفصل بحث کی ہے۔

ہیں، بجائے خود ان میں کوئی بھی مقصود نہیں حتیٰ کہ وقتی بھی نہیں، یہ سب کے سب محض ذرائع، آلۂ کار اور خام مواد ہیں، اقبال کے ہیولائے شاعری میں ان تمام اجزا کا کچھ نہ کچھ سراغ لگایا جا سکتا ہے، مگر یہ اجزا لازمی طور پر ایک کل کے تابع ہیں، ان میں سے کوئی بڑا سے بڑا جزء بھی اقبال کے نظامِ فن میں اپنی کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتا، بلکہ اس کا وجود بالکل اضافی ہے، اقبال کی اپنی نظر سب پر حاوی ہے، بنیادی طور پر شاعر ہونے کے سبب ممکن ہے مختلف اشخاص سے ان کے تاثر کی ابتدا جذباتی انداز سے ہوتی ہو، لیکن اظہار کی آخری منزل تک پہنچ کر یہ تاثر قطعاً شعوری ہو جاتا ہے، یہی سبب ہے کہ اقبال کے حلقۂ تاثر میں متنوع بلکہ متضاد شخصیتیں بڑے توازن کے ساتھ اسیر ہیں، ان کا تخیل جبریل اور ابلیس، علی اور لینن، رومی اور رازی جیسے متضاد اشخاص کا جامع ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال کے پیشِ نظر ایک متعین نصب العین کے تحت ایک واضح نظامِ فکر کی تعمیر تھی، اس لیے انھوں نے بڑی باریک بینی سے اپنے وقت تک دریافت شدہ کائنات سے متنوع اجزا و عناصر فراہم کیے اور سب کو ایک مقررہ انداز پر مرتب کر دیا، گو یہ ترتیب کسی نثری تصنیف کی طرح یکجا منظم نہیں ہے، بلکہ قریب قریب ایک درجن مجموعہ ہائے اشعار میں پھیلی ہوئی ہے، مگر یہ بکھرے ہوئے اجزا ایک ہی رہ نما تخیل کے تحت مربوط ہیں، اور متنوع عناصر کو آمیز کر کے اقبال نے ایک آدم کی تخلیق کی ہے، یہ آدم صرف اپنے خالق کی روح کا مظہر ہے، اگرچہ اس کے جسم میں زمین و آسمان کے بہت سارے اجزا و عناصر ہیں۔

یہ ہے اشخاص سے اقبال کے تاثر کی نوعیت، چنانچہ دوسرے بے شمار لوگوں کی طرح غالب سے بھی انھوں نے اسی انداز پر اخذ کیا ہے، غالب نے اپنے متعلق ایک فارسی قطعہ میں دعویٰ کیا ہے:

بہر گمان تو آرد یقین شناس کہ دزد — متاعِ من ز نہان خانۂ ازل بردست

گو ایک شاعرانہ مبالغہ ہے، مگر یہ بات اس حد تک اقبال کے مجتہدانہ انجذاب کے متعلق بالکل صحیح ہے کہ انھوں نے انفرادی جدت کے ساتھ اپنے ادب کی روایت سے بھی پورا استفادہ کیا ہے، یہ سمجھ کر

حکمت کا کوئی پہلو کہیں بھی ہو، دراصل انھیں کا گم شدہ مال ہے۔

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

دانشِ انسانی سے فیض یابی کا یہ خاکسارانہ اعتراف غالب کی تعلّی سے زیادہ حقیقت پر مبنی ہے، بہرحال اقبال کا ذہن و مزاج اردو شعر میں سب سے زیادہ غالب کے مماثل ہے، اس سے قطعِ نظر کہ غالب ہی کی طرح اقبال کا بھی اصل سرمایۂ فکر و فن فارسی میں ہے، یہ واقعہ ہے کہ ہمارے ادب کے ان دو عظیم ترین نابغوں کے تصور و تخیل میں بنیادی طور پر بڑی مشابہت پائی جاتی ہے،

از گدازِ یک جہاں ہستی صبوحی کردہ ایم
آفتابِ صبحِ محشر ساغرِ سرشارِ ما

چاک در اندر گریبانِ جہات افگندہ ایم
بے جہت بیروں خرام از پردۂ پندارِ ما

دعویِ عشق ز ما کیست کہ باور نکند
می چکد خونِ دلِ ما ز رگِ گردنِ ما

بخلوت خانۂ کامِ نہنگ از دمِ خود را
ستوہ آید دل از ہنگامۂ غوغائے مطلبہا

دیگر ز سازِ بیخودی ما صدا مجو
آوازے از گسستنِ تارِ خودیم ما

ما جملہ وقفِ خویش و دلِ ما ز ما پُرست
گوئی ہجومِ حسرتِ کارِ خودیم ما

مشتِ غبارِ ماست پراگندہ سو بسو
یا رب بہ ہر درچہ شمارِ خودیم ما

در کارِ ماست نالۂ ما در ہوائے او
پروانۂ چراغِ مزارِ خودیم ما

خاکِ وجودِ ماست بخونِ جگر خمیر
رنگینیِ قماشِ غبارِ خودیم ما

سوزد ز بسکہ تابِ جمالش نقاب را
دانم کہ در میانہ پسندد حجاب را

خیزد ہرا ہمہ روی راہبر دلہا دریاب
شورش افزا نگہ حوصلہ گاہے دریاب

عالم آئینۂ راز است چہ پیدا چہ نہاں
تابِ اندیشہ نداری بنگاہے دریاب

دو برق فتنہ نہفتند در کفِ خاکے
بلائے جبر یکے رنجِ اختیار یکے

ز نالہ ام بدلت میرسد ہزار آسیب
دمے کہ سنگِ تو بیروں دہد شرارِ یکے

قماشِ ہستیِ من یکسر آغشتِ آتش
مرا چو شعلہ بود پشت و روئے کا یکے
— غالب

مرا ز دیدۂ بینا شکایتِ دگر است
کہ چوں بجلوہ در آئی حجابِ من نظر است

بنوریاں ز من پا بگِل پیامے گوئے
حذر ز مشتِ غبارے کہ خویشتن نگر است

نواز نیم دہ بہ بزمِ بہار می سوزیم
شرر بہ مشتِ پرِ ما ز نالۂ سحر است

جادہ زخونِ رہرواں تختۂ لالہ در بہار
نازِ کہ راہ می زند قافلۂ نیاز را

گہے صد لشکر انگیزی کہ خونِ دوستاں ریزی
گہے در انجمن با شیشہ و پیمانہ می آئی

بود و نبودِ ماست ز یک شعلۂ حیات
از لذتِ خودی چو شرر پارہ پارہ ایم

تپش است زندگانی، تپش است جاودانی
ہمہ ذرہ ہائے خاکم دلِ بیقرار بادا

ایں جہاں چیست صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است

ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را
حلقہ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است

نگاہِ بے ادب زد رخنہ کو ہا در چرخِ مینائی
دگر عالم بنا کن گر حجابے در میاں خواہی

جہاں خود را نگہ داری کہ با ایں بے نیازی ہا
شہادت بر وجودِ خود ز خونِ دوستاں خواہی

مقامِ بندگی دیگر، مقامِ عاشقی دیگر
ز نوری سجدہ می خواہی، ز خاکی بیش ازاں خواہی

مسِ خامے کہ دارم از محبت کیمیا سازم
کہ فردا چوں دہم پیشِ تو از من ارمغاں خواہی
(اقبال)

غالب و اقبال کے مذکورہ بالا اشعار پر سرسری نظر ڈالنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں کے درمیان چند اہم اوصاف مشترک ہیں: شوخیِ اندیشہ، رفعتِ خیال، ندرتِ فکر، شوکتِ اسلوب، آتش نوائی، رعنائیِ تصور، مستی و تندی۔ ظاہر ہے کہ یہ خود اوصاف سیکھے نہیں جاتے، بلکہ طبعی طور پر پائے جاتے ہیں۔

ان کے اشتراک سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اور غالب کی ذہنی ساخت اصلاً ایک دوسرے سے ملتی جلتی تھی۔ ان کے نفس کا میلان اور مزاج کا رنگ ایک سا تھا، خود آگاہی، وسعتِ نظر اور لطافتِ تخیل کے سرمایہ دار دونوں تھے، خود سری و بے باکی، جدت اور اختراع سے دونوں بہرہ ور تھے۔ ان سب سے اہم بات یہ کہ دونوں کا شعور فلسفیانہ اور ذوق عاشقانہ تھا، چنانچہ دونوں "ورائے شاعری چیزے دگر" کے قائل ہیں، اور شاید اسی "پیغمبرانہ" احساس کے سبب ایک خود کو "عندلیبِ گلشنِ ناآفریدہ" اور دوسرا اپنے بارے میں "من شاعرِ فردا استم" کہتا ہے۔

بس یہاں پہنچ کر دونوں کی مماثلت کی حدیں ختم ہو جاتی ہیں، اگر مذکورہ بالا چند ابتدائی اوصاف سے صرفِ نظر کر لیا جائے تو غالب و اقبال کے افق بالکل جدا ہو جاتے ہیں، قدرت نے شعری کارنامے کی استعداد دونوں کو یکساں عطا کی تھی (اور اس یکسانی میں دوسرے بہت سے شعراء شریک ہیں)، لیکن اس استعداد کی تکمیل دونوں کے یہاں قطعی مختلف انداز میں ہوئی ہے، دونوں کے کمالات و فتوحات میں بڑا فاصلہ ہے، ممکن ہے یہ فاصلہ بنیادی طور پر زمان و مکان کے فرق کا اثر ہو، بہر حال یہ فاصلہ اپنی جگہ موجود ہے، اور ان کے تقابل میں اسی کو مدار و معیار بنایا جائے گا، اس لیے کہ ادبی تنقید کا موضوع نتائج ہیں، نہ کہ اسباب۔ اور نتائج کی روشنی میں اقبال و غالب قطبین پر کھڑے نظر آتے ہیں، یہ کہا جا سکتا ہے کہ دونوں کے طریقِ عمل میں اس درجہ اختلاف کا باعث ان کی مخصوص ذہنی تربیت ہے، کسی وجہ سے بھی ہو، غالب نے اپنے شعور کی ویسی تربیت نہیں کی جو اقبال کر پائے، فطری جوہر دونوں کو یکساں ملا، مگر اس جوہر کا جیسا استعمال اقبال نے کیا وہ غالب سے نہ ہو سکا، ذہانت بجائے خود کوئی قابلِ لحاظ چیز نہیں جب تک اس میں ریاضت نہ شامل ہو، ہر قوت ایک خاص نظم و ضبط کے تحت ہی بروئے کار آتی ہے۔

اقبال اور غالب کے تقابل میں ہمیں دونوں کے کارناموں کی مختلف نوعیتوں کے پیشِ نظر چند

واضح حدود کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے، اس میں شک نہیں کہ غالب کا جوشِ طبیعت انھیں اپنی ہیئتِ کلام میں غزل کی تنگ دامانیوں کا بار بار اور شدید احساس دلاتا تھا، اور اسی جوش نے انھیں قطعے لکھنے پر بھی ابھارا، لیکن یہ واقعہ بھی اپنی جگہ پر ہے کہ اقبال نے غزل کے علاوہ مثنوی اور پھر جدید نظم کی ہیئتوں کو متنوع طریقوں سے استعمال کیا (قصیدہ اظہارِ خیال کی فطری و حقیقی ہیئت نہیں، اس لیے اسکو تفنن سے زیادہ کسی سنجیدہ صنف کے طور پر زیرِ بحث نہیں لایا جا سکتا)۔ اس کے علاوہ اقبال کا مجموعی سرمایہ غالب سے بدرجہا زیادہ ہے، اس لیے یہ ظاہر ہے کہ موازنہ مثنوی اور نظم کے عظیم تر سرمایے کو چھوڑ کر صرف غزل کے محدود دائرے میں ہوگا۔

غالب:

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم
قضا بہ گردشِ رطلِ گراں بگردانیم

ز چشم و دل بہ تماشا تمتع اندوزیم
ز جان و تن بہ مدارا زیاں بگردانیم

بگوشۂ بنشینیم و در فراز کنیم
بہ کوچہ بر سرِ رہ پاسباں بگردانیم

اگر ز شحنہ بود گیر و دار نندیشیم
وگر ز شاہ رسد ارمغاں بگردانیم

اگر کلیم شود ہمزباں سخن نکنیم
وگر خلیل شود میہماں بگردانیم

گل افگنیم و گلابے بہ رہگذر پاشیم
مے آوریم و قدح در میاں بگردانیم

ندیم و مطرب و ساقی ز انجمن رانیم
بکار و بارِ زنے کارواں بگردانیم

گہے بہ لابہ سخن با ادا بیامیزیم
گہے بہ بوسہ زباں در دہاں بگردانیم

نہیم شرم بیک سو و باہم آویزیم
بشوخیے کہ رخِ اختراں بگردانیم

ز جوشِ سینہ سحر را نفس فرو بندیم
بلائے گرمیِ روز از جہاں بگردانیم

بوہم شب ہمہ را در غلط بیندازیم
ز نیمہ رہ رمہ را با شباں بگردانیم

بجنگ باج ستانانِ شاخسارے را
تہی سبد ز درِ گلستاں بگردانیم

بہ صلح بال فشانانِ صبحگاہی را | ز شاخسار سوئے آشیاں بگردانیم
ز حیدریم من و تو ز ما عجب نبود | گر آفتاب سوئے خاوراں بگردانیم

بمن وصالِ تو باور نمی کند غالب
بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم

اقبال:- فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بیقرار را | یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را
از تو درونِ سینہ ام برقِ تجلیٔ کہ من | با مہ و مہر دادہ ام تلخیٔ انتظار را
ذوقِ حضور در جہاں رسمِ صنم گری نہاد | عشق فریب می دہد جانِ امیدوار را
تا بفراغِ خاطرے نغمۂ تازہ زنم | باز بمرغزار دہ طائرِ مرغزار را
طبعِ بلند دادۂ بند ز پائے من کشا | تا بہ پلاسِ تو دہم خلعتِ شہریار را

تیشہ اگر بہ سنگ زد ایں چہ مقامِ گفتگو است
عشق بدوش می کشد ایں ہمہ کوہسار را

جوش، سیلان، سرمستی اور غنائیت کے عناصر دونوں غزلوں میں مشترک ہیں، دونوں کا موضوع بھی عشق ہے۔ اور عشق سے پیدا ہونے والا گداز اور وفور بھی یکساں ہی ہے۔ ان ابتدائی مشابہتوں کے باوجود دونوں غزلوں کی فضا اور تاثر میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ غالب عیش کوشی پر آمادہ ہیں، وہ ضبط و احتیاط کے ہر بند کو توڑ کر دادِ عشرت دینا چاہتے ہیں، انکی ساری بلند بانگی لذت اندوزیوں کے لیے ایک خلوت مہیا کرنے پر صرف ہوتی ہے، ممکن ہے غالب کا مطمحِ نظر فی الواقع ہوس پرستی نہ ہو، لیکن اس غزل سے ان کے عشق کی تہ اور رخ کا تو پتہ چل ہی جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اقبال کا جذبۂ عشق ہوس کے ہر شائبے سے پاک، ایک لطیف و منزہ کیف ہے، جس میں ولولے کے ساتھ متانت بھی ہے، یہاں سرور شعور سے ہم آہنگ ہے،

کمال جنون کے ساتھ نہایت اندیشہ بھی ہے۔ یہاں تخیل محض وسیع و رنگین نہیں، رفیع و عمیق بھی ہے۔

اقبال اور غالب کے شعور کا فرق ذیل کے متقابل اشعار سے نمایاں ہے:-

	غالب		اقبال
۱-	ہے دلِ شوریدۂ غالب طلسمِ پیچ و تاب رحم کر اپنی تمنا پر کہ کس مشکل میں ہے	۱-	گماں آباد ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی
۲-	دیر و حرم آئینۂ تکرارِ تمنا واماندگیٔ شوق تراشے ہے پناہیں	۲-	گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں
۳-	ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں	۳-	بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا نہ ایرانی رہے باقی نہ تورانی نہ افغانی
۴-	نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا	۴	میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں
۵-	بس ہجومِ نا امیدی خاک میں مل جائیگی یہ جو اک لذت ہماری سعیٔ بے حاصل میں ہے	۵-	تقدیر کے پابند نباتات و جمادات مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

اقبال و غالب کے شعور کے ان نمایندہ اشعار پر ایک نظر ڈالنے سے دونوں کی ذہنیت کا جو فرق واضح ہوتا ہے، اس کو دو لفظوں میں تشکیک اور یقین سے تعبیر کر سکتے ہیں، زندگی کے حقایق پر سوچا دونوں ہی نے ہے، لیکن ایک اپنے توہمات میں الجھ کر رہ گیا، اور دوسرے کی نگاہِ تیز دلِ وجود کو چیر گئی۔ غالب زندگی بھر تذبذب میں پڑے رہے، اقبال نے تیقن حاصل کر لیا، اس مقام پر مغربی فکر کے ایک مغالطے کی تردید ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اہلِ مغرب نے عرصے سے یہ شوشا چھوڑا ہے کہ شک علمیت کا معیار ہے، اس کے لیے انھوں نے مخلصانہ شک (Honest-Doubt)

ایک اصطلاح بھی گڑھ لی ہے، لیکن اس فقرے کی ترکیب ہی پر غور کر لیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ ایک متضاد قول ہے، شک بذات خود خلوص سے بہرہ ور ہو ہی نہیں سکتا، شک تو علامت ہی ہے اعتماد کے فقدان کی، شک ایک منطقی نتیجہ ہے عدمِ واقفیت کا، جب انسان غور و فکر کے باوجود یا اس کے بغیر مظاہر کائنات یا خود اپنی حقیقت سے باخبر ہو نہیں پاتا تو وہ تشکیک و تذبذب میں مبتلا ہو جاتا ہے، اور یہ مغرب کی بے شمار ابلہ فریبیوں میں ایک ہے کہ بد اعتمادی اور بے وقوفی کو خلوص اور دانائی کا نام دیا جا رہا ہے۔ ع

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد

فلسفیانہ تحیر اور متصوفانہ جذب وغیرہ کسی رنگ آمیزی سے بھی اس سفید جھوٹ کو گوارا نہیں بنایا جا سکتا،

تشکیک و یقین کے ناگزیر ثمرات قنوط اور نشاطِ ہوس ہیں، جس کا ارادہ متزلزل ہوگا، وہ اپنی قوت حیات کے باوجود یاس سے دامن نہیں چھڑا سکتا، اس لیے غالب اپنی فکری توانائیوں کے باوجود زندگی کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتے تھے، اپنی سمت نہیں پہچانتے تھے، اور کسی معین رخ پر ترتیب کے ساتھ چل ہی نہیں سکتے تھے، ان کا شعور اجتماعی درد سے خالی تھا، سنجیدہ اور ہموار تفکر ان کے یہاں نہیں ملتا، ان کے کلام میں تحریک عمل مفقود ہے، ظاہر ہے کہ اس بے دلی کا نتیجہ نومیدی جاوید کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟ گرمی نشاطِ تخیل عطیہ ہے نشاطِ کار کی ہوس کا، جس کا واحد محرک مرنے کا ڈر ہے،

منحصر مرنے پہ ہو جس کی امید ناامیدی اس کی دیکھا چاہیے

اس کے برخلاف اقبال کے سامنے منزل مقصود کا نشان واضح تھا، انھوں نے اپنی توانائیوں کو اسی رخ پر لگایا تھا، ان کے دانش ورانہ تفکر نے انھیں ایک اجتماعی بصیرت عطا کی تھی،

وہ پوری یکسوئی کے ساتھ اپنی تخیل کو منظم کر سکتے تھے، ان کے اشعار ہماری پوشیدہ قوتوں کو مہمیز کرتے ہیں، خالقیتِ معبود اور عرفان کامل کی پیدا کردہ اس شدید رجائیت کو فضا کی تاریکی کبھی نہیں ڈرا سکتی، اس لیے کہ پاکی و درخشانی، ستارے کی طرح، اس کا طبعی خاصہ ہے،

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی

اقبال و غالب کے شعور کا یہ فرق اس واقعہ پر مبنی ہے کہ غالب یکسر خیال پرست تھے، اور اقبال سراسر حقیقت پسند، غالب وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود وغیرہ کے ابہامات میں اس قدر الجھ گئے تھے کہ اپنا اور تمام عالم کا وجود ان کی نگاہ میں مشکوک ہو گیا تھا:

ہاں کھائیو مت فریب ہستی ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسدؔ عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے (غالب)

اس کے مقابلے میں اقبال کی نگاہ اتنی صاف ہے کہ نفس کی پیچیدگیوں سے لے کر آفاق کی وسعتوں تک ہر عنصر کی قدر و قیمت ان کے سامنے نمایاں ہے، اور ان کے ذہن رسا نے وجود کی اصلیت کا سراغ لگا لیا ہے:

کھویا نہ جا صنم کدۂ کائنات میں محفل گداز گرمی محفل نہ کر قبول

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق (اقبال)

غالب دن رات یک گونہ بے خودی کے طلبگار تھے، اور اقبال خودی کو اتنا بلند کر دینا چاہتے تھے کہ خدا بندے سے خود اس کی رضا دریافت کرنے لگے، دونوں کی بنیاد کا یہ فرق معمولی نہیں، اس سے پستی اور ہستی، فرار اور قرار کے پیچ در پیچ انداز پیدا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ معاملہ آ کر حیرت اور معرفت پر ٹھہرتا ہے، بات تعجب اور تدبر تک پہنچتی ہے، سوال دانش اور بے دانشی کا اٹھ جاتا ہے، غالب رند تھے اور اقبال قلندر، اول الذکر جذب سے آگے نہیں بڑھے، ثانی الذکر نے راہِ سلوک طے کر لی، ایک اپنے واردات کے سیل میں بہہ گیا، دوسرے نے ضبط کر کے تجلیات کا سامان فراہم کر لیا،

اس موقع پر یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ غالب اور اقبال کے ذہن کا یہ فرق ان کے احول کا نتیجہ ہے، غالب کے دور کی تہذیبی فضا انتہائی تشکک پرور تھی ــ نہ صرف سیاسی حیثیت سے غیر ملکی اقتدار مسلط ہو رہا تھا، بلکہ تمام قدیم اور محبوب ثقافتی قدریں تیزی سے فنا کی طرف جا رہی تھیں، زمانہ عمومی طور پر نئی کروٹ لے رہا تھا، عالم پیر مر رہا تھا، اور کائنات جوان ابھر رہی تھی، قدیم و جدید کی اس کشمکش میں حالات و معاملات بالکل مبہم اور غیر یقینی تھے، یہاں تک کہ ماضی سے بدگمانی اور حال سے بے اطمینانی نے نہ صرف زندگی کے مستقبل بلکہ حقیقت و معنویت سے بھی ذہین و حساس انسانوں کو سخت مشکوک کر دیا تھا، اقبال کے زمانے میں تو حالات اور بھی تشویشناک ہو گئے تھے، وہ تمام خدشات جو نصف صدی پیشتر محض مشکل محسوس ہوتے تھے، واقعہ کی صورت میں کھل کر سامنے آ گئے تھے، غالب اور انکے شاگرد حالی کے زمانہ تک مغرب کی نئی قوت سے کچھ نہ کچھ خوش گمانی کی گنجایش بھی تھی لیکن اقبال کے عہد میں تو یورپ کی چیرہ دستیاں برہنہ ہو کر سامنے آگئی تھیں اور سب سے پریشانی کی بات یہ تھی کہ مغربی تمدن بالکل کھوکھلا اور مغربی تہذیب انسانی قدروں سے یکسر عاری تھی، مغربی فکر نے انسانیت کی رُوح کو مسخ کر دیا تھا، مغربی معاشرت سراسر فاسد اور زہرناک تھی ــ اقبال نہ صرف ان حقیقتوں کو دیکھ رہے تھے، بلکہ وہ یہ بھی مشاہدہ کر رہے تھے کہ مغرب کے سیاسی غلبے، صنعتی اقتدار اور سائنسی ترقیات کی بدولت یہ غلط فکر اور اسکا پیدا کردہ تمدن و تہذیب پورے عالم پر چھاتی چلی جا رہی تھی، مشرق اپنی تمام صالح، عظیم اور تعمیری روایات کے باوجود تیزی سے پسپا بلکہ فنا ہو رہا تھا، انسانیت کی آخری شعاعِ امید بجھ رہی تھی، ساری کائنات میں تصادم، طوفان اور تہلکہ طاری تھا، رزم گاہ حیات میں ایک طرف شر کی تنومندی تھی دوسری جانب خیر کی نقاہت موت اور زیست کی اس کشمکش میں ان دونوں قوتوں میں پیکار برپا تھی ــ ظاہر ہے کہ ان حالات میں "سفال ہند سے مینا و جام پیدا کرنے کا حوصلہ" ساغر جم کے مقابلے میں جام سفال کو محض اس لیے بہتر قرار دینے سے کہ "اور بازار سے لے آئے اگر ٹوٹ گیا" زیادہ بصیرت افروز اور جرأت آموز ہے۔

(باقی)

سوپارہ

(تاریخ کی روشنی میں)

از

جناب انوار احمد صاحب سوپاروی

(۳)

چالوکیہ خاندان

چالوکیہ خاندان کا بانی پولکیسن تھا، جس نے ساحلی ہندوستان میں ۵۳۶ء میں چھوٹی سی حکومت کی بنیاد ڈالی، اس نے ۵۶۶ء تک حکومت کی، اس کے بعد کرتی ورمن بدامی تخت پر بیٹھا، اس نے کوکن کے موریہ خاندان اور بناوسی کے کدم قبیلہ کو شکست دیکر ان کے علاقوں پر قابض ہو گیا، اس کا عہد حکمرانی ۵۶۷ء سے ۵۹۸ء تک رہا، اپنے دور میں اس نے بڑی شان و شوکت سے حکمرانی کی، وہ بڑا مذہبی اور رعایا پرور بادشاہ تھا، اس نے جگہ جگہ تالاب کھدوائے، اور قابل دید مندر تعمیر کرائے، اس کے بعد اس کا بھائی منگلسا ۵۹۸ء میں تخت نشین ہوا، جو ۶۱۰ء تک حکمراں رہا، اسی کے دور حکومت میں سوپارہ چند سالوں کے لیے موریہ خاندان کی تحویل میں چلا گیا، مگر اس کے جانشین پولکیسن دوم نے اس کو واپس لے لیا، اس وقت موریہ خاندان کا پایۂ تخت جزیرہ پوری (ایلی فنٹا) تھا، اس نے سوپارہ اور اپرانت کے کچھ علاقے ۶۳۳ء میں اپنے قبضہ میں لے لیے، اسی اثنا میں پولکیسن دوم کو پلو خاندان کے بادشاہ نرسمہہ ورمن اول سے ہزیمت اٹھانی پڑی، جو اس کے چند علاقوں پر ۶۵۵ء تک قابض رہا، مگر وکرم دت (۶۵۵ء تا ۶۸۱ء) کے تخت نشین ہوتے ہی

چالوکیہ خاندان کی عظمت رفتہ عود کر آئی لیکن اس کی آنکھ بند ہوتے ہی اس خاندان پر زوال کے بادل چھا گئے

اس کے بعد پھر دینائے دت نے ۶۸۱ء سے ۶۹۶ء تک حکمرانی کی، پھر وجے دت ۷۳۳ء تک تخت پر رہا، ۷۴۵ء تک وکرم دت دوم حکمراں رہا، اس کی موت کے بعد وکرم دت سوم چالوکیہ خاندان کے تخت پر آیا، اسی کے عہد میں عربوں نے کوکن (تھانہ) پر فوج کشی کی تھی، اس خاندان کے آخری بادشاہ کرتی ورمن دوم نے ۷۴۶ء سے ۷۵۷ء تک حکمرانی کی، اس دور میں سوپارہ تجارتی اعتبار سے انتہائی عروج پر تھا، اور عرب ایرانی اور رومی تاجروں کا مرکز بن گیا تھا، ان کی نسل کے لوگ ابھی تک سوپارہ میں موجود ہیں،

چالوکیہ کے بعد راشٹر کوٹ خاندان برسر اقتدار آیا، جس نے سوپارہ اور شمالی کوکن پر تقریباً دو سو سال تک حکومت کی، بمبئی اور سالسٹ میں پائے گئے سکوں سے پتہ چلتا ہے کہ راشٹر کوٹ خاندان کے بادشاہ کرشنا نے شمالی کوکن فتح کیا تھا، اسی خاندان میں بھیم اور اما وشنو وردھن چہارم مشہور بادشاہ گزرے ہیں، قیاس ہے کہ اسی بھیم رائے نے بھیمڑی شہر بسایا تھا، شہر واڈا (ضلع تھانہ) میں ایک سنگی کتبہ ملا ہے جو چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی کا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ موریہ خاندان کا ایک بادشاہ سوپارہ اور شمالی کوکن پر حکمراں تھا، یہ پتھر آجکل پرنس آف ویلز میوزیم بمبئی میں موجود ہے اس پتھر اور تاریخی شواہد کی عدم موجودگی میں شمالی کوکن کی تاریخی توقیت مشتبہ ہو جاتی ہے، اور ساتواہن کے بعد چالوکیہ، ترکوٹا، راشٹر کوٹ اور موریہ خاندانوں کے دور حکومت کا تعین اور ان کے دور حکمرانی میں تسلسل قائم کرنا دشوار ہے،

راشٹر کوٹ کی حکمرانی کے متعلق ڈاکٹر الٹیکر (Dr. Altekar) لکھتے ہیں کہ

"۷۵۳ء سے ۹۷۵ء تک کا زمانہ راشٹر کوٹ خاندان کی تاریخ کا روشن باب ہے، جس میں دھرو، گوند سوم اور اندر سوم نے شمالی ہند کے کئی علاقے فتح کر کے اپنی مملکت کو وسیع اور اس کا

انتظام بھی بہت عمدہ طریقہ پر کیا۔" (Rashtrakutas & Their Times)

۹۷۳ء سے ۱۰۰۱ء کے درمیانی دور میں اپرانت پر کسی کی حکمرانی کا پتہ نہیں چلتا، قیاس ہے کہ اس دور میں شمالی کوکن خصوصاً سوپارہ کا بندرگاہ چول خاندان کے زیر اقتدار آگیا ہوگا، ۱۰۰۳ء میں راجہ شکنی ورمن کا نام ملتا ہے، جس نے ۱۰۱۵ء تک سوپارہ اور پورے کوکن پر حکمرانی کی، اس کے بعد دستو وردھن ہشتم تخت پر آیا، جس نے ۱۰۲۲ء سے ۱۰۶۲ء تک حکومت کی، یہ اپنے زمانہ کا طاقتور ترین بادشاہ تھا، اسی مناسبت سے اس نے اپنے سکوں پر "راجہ، راجہ" کا لقب کندہ کیا تھا، اس کے سکے ابتک سوپارہ سے ملتے ہیں،

جس طرح گپت خاندان کے زوال کے بعد شمالی ہندوستان کئی منطقوں میں بٹ گیا تھا، اسی طرح ساتواہن خاندان کے بعد جنوبی ہندوستان میں کئی چھوٹی چھوٹی ریاستیں وجود میں آئیں، جو ہمیشہ ایک دوسرے سے برسر پیکار رہتی تھیں، خصوصاً مغربی مہاراشٹر تقریباً چار صدیوں تک اس افراتفری کا شکار رہا، اس دور میں ساحل ہند (مغربی) مندرجہ ذیل طاقتوں کے قبضہ میں تھا:

(۱) گومن ...... پائے تخت چندر پور (گوا کا قدیم نام)۔ (۲) بھوج (۳) راشٹر کوٹ (۴) ابھیرا۔ (۵) ترکوٹک خاندان جو اپرانت پر حکمراں تھا،

کنہری غاروں کے قریب اس خاندان سے متعلق تانبے کی ایک پلیٹ ملی، جو ڈاکٹر برگس (Dr. Burgess) کی تحقیق کے مطابق ۴۲۱ء کی لکھی ہوئی ہے، ان کا پایۂ تخت غالباً سوپارہ میں تھا، اس خانوادہ کے ایک راجہ داہر سین نے ۴۵۶ء میں "اسومیدھ" کی رسم بڑے دھوم دھام سے منائی تھی، اس کے بیٹے ویاگھر سین (۴۹۰ء) نے اپرانت کو مکمل طور پر زیر کر لیا تھا، ان کے سنگی اور تانبے کے کتبے اپرانت اور سورت میں پائے گئے ہیں، یہ خاندان شمالی مہاراشٹر کے ابھیرا خاندان کا مطیع تھا،

اس سلسلے میں ایک اور حکمراں خاندان کا پتہ چلا ہے، جو "کالا چوری" کے نام سے مشہور تھا، بعض مورخین کا خیال ہے کہ یہ لوگ ہندوستان کے اصلی باشندے نہیں تھے، اور نہ آریہ تھے، بلکہ ہن اور گرجار قوم کی معیت میں ہندوستان میں داخل ہوئے تھے، اور انھوں نے چھٹی یا ساتویں صدی عیسوی میں سوپارہ کے بندرگاہ پر چند سالوں کے لیے قبضہ کیا تھا،

ان کے بعد شلہار خاندان نے پورے کوکن کو فتح کر لیا، ان کی حکومت ۸۰۰ء سے ۱۲۶۵ء تک قائم رہی، ان کی راجدھانی کے متعلق ایک روایت یہ ہے کہ وہ پہلے سوپارہ میں رہ کر حکمرانی کرتے تھے، پھر بارھویں صدی میں تھانہ میں منتقل ہو گئے، ۱۱۳۵ء اور ۱۱۴۵ء کے درمیانی سالوں میں شلہار خاندان کے ایک راجہ نے سوپارہ سے ایک نمایندہ تیج کنٹھ نامی کشمیر روانہ کیا تھا، جہاں ایک ادبی کانفرنس منعقد ہوئی تھی، اس خاندان نے تقریباً چار سو سال تک حکمرانی کی، ۱۱۶۱ء میں گجرات کے سالنکی خاندان کے کمارپال کے سپہ سالار نے شلہار خاندان کے "مالک ارجن راجہ" کو شکست دے کر اس کے کچھ اضلاع چھین لیے، اور ۱۲۶۵ء میں اس خانوادہ کا آخری تاجدار سومیشور، دیوگری کے مہادیو کی فوج کشی کا شکار ہوا، اس طرح شلہار خاندان کا چراغ بجھ گیا۔

بارھویں صدی عیسوی میں شمالی کوکن کی سیاسی سالمیت پاش پاش ہو چکی تھی، چھوٹے چھوٹے سردار دو چار گاؤں پر مشتمل ریاستوں پر خود مختار بن بیٹھے تھے، شلہار خاندان کے آخری بادشاہوں میں اتنی طاقت نہیں تھی کہ وہ اپنی مملکت کی از سر نو تنظیم کر سکیں، چنانچہ یہ خود مختار اور سرکش سردار اپنے اقتدار اور ذاتی مفاد کے لیے ایک دوسرے سے نبرد آزما رہنے لگے، مثلاً چاپانیر کے راجہ گوردھن بمب کے بھائی پرتاب بمب نے شمالی کوکن پر فوج کشی کی، اور دمن تک پہنچ کر وہاں کے حکمراں سپہ سالار سرنیہ کو شکست دی، وہاں سے وہ کیلوا ماہم آیا اور اپنی فوج کے دو حصے

کرکے اپنے ایک سپہ سالار بال کرشن سوموشی کو جنوبی کوکن کی تسخیر کے لیے روانہ کر دیا جس نے تھانہ کے پیتونت راؤ شلہار اور کلواگاؤں کے کوکاٹے کو شکست دی، اس طرح چند سال کے لیے سوپارہ کی بندرگاہ شلہار خاندان کے ہاتھوں سے نکل گئی، اسی افراتفری اور انتشار کی وجہ سے شمالی کوکن خصوصاً سوپارہ پچاس، ساٹھ سال تک ویران رہا، اور یہاں سے کئی خاندان ہجرت کر گئے، یہاں تک کہ دیوگیری کے راجہ رام دیو یادوں نے ۱۲۷۱ء میں تھانہ پر فوج کشی کی، کلواگاؤں اور ماہم کی جنگ کے مقام پر دونوں فوجوں میں زبردست تصادم ہوا، اور یادو کی فوج شکست کھا کر میدان جنگ سے بھاگ نکلی،

سلاطین گجرات اور مرہٹے

تیرھویں صدی عیسوی میں شمالی ہندوستان میں مسلمانوں کی سلطنت قائم ہو چکی تھی، اور بتدریج اس کا دائرہ حکومت وسیع ہوتا جا رہا تھا، سمندگپت کے بعد سے شمالی ہند کے کسی حکمراں نے جنوبی ہند پر فوج کشی کرنے کی ہمت نہیں کی تھی، ۱۲۸۸ء میں علاء الدین خلجی نے دکن کا رخ کیا، اور ۱۲۹۴ء میں دیوگری پر حملہ کر دیا، اس وقت رام چند یادو یہاں کا حکمراں تھا، اس کے بعد ۱۳۱۲ء میں ملک کافور نے یورش کی، پھر ۱۴۲۹ء میں ملک التجار ماہم تک پہنچا، اس کی دست درازی سے والی گجرات احمد شاہ بہت برہم ہوا، اس نے ملک التجار پر فوج کشی کر کے اس کو شکست فاش دی، اور پرتگیزوں کی آمد اور اقتدار یعنی سولھویں صدی تک یہ علاقہ سلطان گجرات کے زیر اقتدار رہا، یہاں اس کا ایک مستقل حاکم (گورنر) بھی رہا کرتا تھا، اس کو سوپارہ، کلیان بسین اور تھانہ کے بندرگاہوں سے معقول آمدنی ہوتی تھی، اور جنگی نقطۂ نظر سے بھی ان بندرگاہوں پر ان کا قبضہ ضروری تھا، "مرآت احمدی" کے فاضل مصنف نے سوپارہ کے بندرگاہ کے متعلق لکھا ہے کہ "اس بندرگاہ سے شاہان گجرات کو کافی فائدہ تھا"

سلطان محمد شاہ بیگڑہ کے دور حکومت میں پرتگالیوں نے ہندوستان کے ساحل پر قدم رکھا،

اور ۱۵۱۲ء میں انھوں نے بسین میں ایک کارخانہ کھولنے کی اجازت چاہی، جو فوراً مل گئی، رفتہ رفتہ پرتگالیوں نے تجارت کے علاوہ مقامی سیاست میں حصہ لینا اور اپنی فوجی قوت میں اضافہ کرنا شروع کر دیا، بسین کے علاوہ ارنالہ میں بھی انھوں نے تجارتی مرکز قائم کر لیا، بسین، سوپارہ، ارنالہ وغیرہ پر قابض ہونے کے لیے پرتگالیوں نے بہادر شاہ کے گورنر کو بسین کی فیکٹری میں مدعو کرکے دھوکے سے قتل کر دیا، اتفاق سے سلطان کی فوجیں اس وقت کسی مہم پر گئی ہوئی تھیں، اس لیے پرتگالیوں کے کپتان نونو ڈاکنہا (Nuno Da Cunha) نے بسین، سوپارہ، ارنالہ، بانگھر اور منور پر قبضہ کر لیا، مغلیہ سلطنت کے قیام کے بعد ساحلی مقامات پر پرتگالیوں کی ریشہ دوانیاں اور زور دستیاں دو ڈھائی صدیوں کے لیے رک گئیں، مگر اس کے زوال کے بعد انگریزوں، پرتگالیوں اور فرانسیسیوں نے سواحل ہند کے باشندوں پر جو مظالم ڈھائے ہیں ان سے تاریخ بھری پڑی ہے، سوپارہ، بسین، آگاشی اور ارنالہ میں پرتگالیوں نے مقامی باشندوں میں عیسائیت کی تبلیغ کی مہم جاری کر دی، اور کئی ہزار ہندوؤں کو مسیحی مذہب میں داخل کر لیا، "پھر ۱۵۳۴ء اور ۱۵۳۸ء کے درمیانی عرصہ میں کئی ہزار ہندوؤں کو عیسائی بنا ڈالا، چنانچہ سولھویں صدی کے خاتمہ پر عیسائیوں کی ایک بڑی تعداد تعلقہ بسین میں موجود تھی" (بحوالہ سروے سیٹلمنٹ آف تعلقہ بسین) اور اب تک موجود ہے،

مرہٹے اس امر سے پوری طرح واقف تھے کہ غیر ملکی عناصر نے جہاں بھی ملک کی سیاست میں دخل اندازی کی ہے، وہاں مذہبی تبلیغ بھی شروع کر دی، پرتگالیوں نے بسین کے قلعہ کو اپنی فتنہ انگیزی کا مرکز بنا رکھا تھا، اس لیے مرہٹوں کی نظریں سب سے پہلے بسین ہی کی جانب اٹھیں، اس سے قبل سیواجی نے ۱۶۷۴ء میں پورے کوکن پر قبضہ جما لیا تھا، اور اپنی سمندری سرحد محفوظ کرنے کے لیے بحری قوت بڑھانی شروع کر دی تھی، مگر پرتگالیوں اور انگریزوں کے منظم اور تجربہ کار بحریہ سے مات کھا لی تھی،

اور شیواجی کے بعد غیر ملکی عناصر کو دوبارہ سر اٹھانے کا موقع مل گیا، اس لیے انیسویں صدی کے آغاز میں جب پرتگالیوں نے جبری تبلیغ شروع کر دی تھی، مرہٹوں نے پھر اس کے انسداد کی طرف توجہ کی، اور اس مہم پر شنکراجی پنت مامور ہوا، اس نے مارچ ۱۸۳۵ء میں مانک پور میں چند گھنٹے قیام کرکے مہادوجی کیشو، کھنڈوجی مانا جی، بالاجی راؤ اور راج بار راؤ بورو ڈکر کو شہر بسین کی جانب روانہ کیا، یہاں پرتگالیوں اور مرہٹوں میں معمولی جھڑپ ہوئی، اس جھڑپ میں مرہٹوں کا پلہ بھاری رہا، اور پرتگالیوں کے کپتان گرینڈیر نے اپنی فوج کو قلعہ میں واپس بلا لیا،

اسی دن شنکراجی پنت نے پسماندہ فوج کے دو حصے کرکے سوپارہ پر حملہ کرنے کی تیاری شروع کر دی، ایک حصہ میں موراجی شینڈے، چمنا جی بھیواراؤ اور خود پنت تھا، اور دوسرے حصہ پر بھیکاجی تاکبر کو مامور کیا، اس وقت سوپارہ میں پرتگالیوں کے تین فوجی مورچے تھے، ایک مورچہ پر شنکراجی پنت حملہ آور ہوا، اور وہاں سے پرتگالیوں کو مار بھگایا، دوسرے مورچہ بندر کی طرف تاکبیر بڑھا اور معمولی جنگ کے بعد پرتگالیوں کی فوج بسین کی طرف بھاگ گئی، اس لڑائی میں ۱۳ توپیں مرہٹوں کے ہاتھ آئیں، سوپارہ پر قبضہ قائم رکھنے کے لیے پرتگالیوں نے گاس گاؤں کو اپنا جنگی مرکز بنایا، اور وہاں کے سیکڑوں ہندوؤں کو عیسائی بنا ڈالا تھا،

۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ ترکوں کے قبضہ میں چلا گیا، اس سے یورپ اور ایشیا کے تجارتی تعلقات میں فرق آ گیا، اور اب تجارت بحیرۂ احمر کے بحری راستہ سے ہونے لگی، اور مالابار غیر ملکی تاجروں کا مرکز بن گیا، اس وقت بھی گو سوپارہ کی بندرگاہی حیثیت بدستور باقی رہی، تاہم اس میں دلکشی نہ رہ گئی تھی، پرتگالیوں کی چیرہ دستیوں نے اس کی رہی سہی ساکھ بھی کھو دی، انھوں نے اپنے مفاد کی خاطر سوپارہ کو اپنی ریشہ دوانیوں اور فتنہ انگیزیوں کی آماجگاہ بنایا، جس سے اس کے تجارتی وسائل بالکل مٹ گئے، اور ساحلی مقامات میں چول، دھابول، اور مالابار نے اس کی جگہ لے لی، اور

سوپارہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے گمنامی کی تاریکی میں چھپ گیا،

۱۶۹۵ء میں اٹلی کے ایک سیاح جمیلی کریری (Gemelli Cureri) نے دمن سے بسین تک سفر کیا، اس نے آگاشی، بولنج، سوپارہ، نرل اور گاس کی سیاحت کی، اپنے سفرنامہ میں لکھتا ہے:-

"آگاشی اور بسین کا درمیانی علاقہ (جو ۴ میلوں پر مشتمل ہے) نہایت سرسبز و شاداب اور دلکش ہے، جگہ جگہ باغات ہیں، پھلوں اور پھولوں کی کثرت ہے۔"

(Bombay Gazetteer)

اس کے بعد ۱۷۸۱ء میں ہوو (Hove) نامی ایک سیاح نے سورت سے بسین کا سفر کیا، اس نے بھی سوپارہ، آگاشی، نرل اور گاس کی سیر کی اور یہاں کی پیداوار، زرخیزی اور خوبصورت مناظر کی تعریف کی ہے:- (بحوالہ Revision survey settlement of Thano Collectarete)

اسی سروے رپورٹ میں سوپارہ کے بابت حسب ذیل خیالات درج کیے گئے ہیں:-

"سوپارہ بسین ریلوے اسٹیشن سے ڈھائی میل کی مسافت پر شمال مغربی سمت میں واقع ہے، یہ شہر کسی زمانہ میں علاقہ کوکن کا صدر مقام تھا، ابھی تک یہ شہر اپنی پیداوار اور خوبصورتی کے لحاظ سے مشہور اور دولتمند ہے، اس کے بازاروں میں ہر قسم کی چیزیں فروخت کے لیے آتی ہیں، اور کافی تعداد میں لوگ جمع ہوتے ہیں، اس کے شمال میں بولنج، امبرالہ، اور گوبراڈ واقع ہیں، نرل اور واگھولی مغرب میں، گاس جنوب میں اور سوپارہ اور مردیس مرکز میں واقع ہیں، مردیس کو مقامی باشندے "باغ سوپارہ" بھی کہتے ہیں۔"

(باقی)

باب التقریظ والانتقاد

رسائل و اخبارات کے خاص نمبر

"اس مرتبہ اخبارات و رسالوں کے خاص نمبروں کے ریویو میں غیر معمولی تاخیر ہوگئی، جس کے لیے ہم معذرت خواہ ہیں، آیندہ سے انشاء اللہ وقت سے ریویو ہوا کریگا۔" م

الجمعیۃ مجاہد ملت نمبر:- مرتبہ مولانا محمد عثمان فارقلیط، متوسط سائز، کاغذ، کتابت و طباعت اعلیٰ صفحات ۴۰۰، مجلد قیمت ۵ر پتہ: دفتر الجمعیۃ گلی قاسم جان، دہلی۔

یہ نمبر جمعیۃ علماے ہند کے ناظم اعلیٰ، مجاہد ملت مولانا حفظ الرحمٰن صاحب مرحوم کے حالاتِ زندگی، ملی خدمات اور سیاسی کارناموں کا مرقع ہے، جسے روزنامہ الجمعیۃ نے ان کی یادگار میں شائع کیا ہے، اس کے ایک حصہ میں ہندوستان کے لیڈروں، وزیروں اور عرب ممالک کے وزرا، اور زعماء کے بیانات اور تاثرات ہیں، دوسرے میں ان کی شخصیت، حالات زندگی، ملی و وطنی خدمات اور علمی کارناموں کی تفصیل ہے، ایک حصہ میں مجاہد ملت کی ولولہ انگیز تقریریں، بیانات اور خطوط نقل کئے گئے ہیں، جو مسلمانوں کی مظلومیت پر ملک کی بڑی شخصیتوں کو لکھے گئے ہیں، ایک اور حصہ میں مولانا کی وفات پر اردو اخبارات اور رسالوں کے تاثرات نقل کیے گئے ہیں، مضمون نگاروں میں مولانا محمد میاں، مولانا سید انیس الحسن کے مضامین بہت جامع ہیں، جن سے مجاہد ملت کی زندگی کے ہر پہلو پر پوری روشنی پڑتی ہے، دوسرے مشہور اہل قلم میں مولانا عبدالماجد دریابادی، مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی، مولانا سعید احمد اکبرآبادی،

پروفیسر آل احمد صاحب سرور، حیات اللہ صاحب انصاری وغیرہ کے مضامین ہیں، شروع میں مولانا کا عکس تحریر اور مزار کا فوٹو دیا گیا ہے، اس طرح اس نمبر میں مولانا کی شخصیت، ان کے خدمات اور کارناموں کے ساتھ ہندوستان کی جنگ آزادی اور اس کے بعد کی اجمالی تاریخ بھی آگئی ہے،

ندائے ملت سالنامہ

:- مرتبہ مولوی عتیق الرحمن صاحب سنبھلی، لمبا سائز، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۰۵، قیمت عہ، پتہ: دفتر ندائے ملت، باغ گونگے نواب، امین آباد، لکھنؤ۔

ندائے ملت لکھنؤ نے سال ڈیڑھ سال کی قلیل مدت میں قوم و ملت کی جو مفید خدمت انجام دی ہے اور جو مقبولیت حاصل کی ہے اس کی مثالیں اردو اخبارات میں کم ملیں گی، اب اس نے اپنا ایک خاص نمبر نکالا ہے، جو اپنے مضامین اور مقالات کے لحاظ سے صحیح معنوں میں "ندائے ملت" ہے، اس نمبر کے بیشتر مضامین میں ہندوستانی مسلمانوں کے موجودہ مسائل کا جائزہ لیا گیا ہے، اور اس میں ان کی صحیح رہنمائی کی گئی ہے، مضمون نگاروں میں ڈاکٹر سید محمود، پروفیسر رشید احمد صدیقی، مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی اڈیٹر معارف، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، مولانا محمد منظور نعمانی، مولانا محمد عثمان فارقلیط اڈیٹر الجمعیۃ، قاضی محمد عدیل عباسی، سید صدیق حسن اور ڈاکٹر عبدالجلیل فریدی، جیسے مشاہیر نے ان مسائل پر اظہار خیال کیا ہے، اس نمبر کے کئی حصے ہیں "مستقبل کی تلاش" کے عنوان سے چھ مفید مضامین ہیں، ڈاکٹر سید محمود صاحب کا مضمون "شاہراہ عمل" خصوصیت کے ساتھ غور و فکر کے لائق ہے، اور مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی کا مضمون "قومی اتحاد و یکجہتی کا صحیح طریقہ" اس لائق ہے کہ ہندی اور انگریزی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا جائے۔ "سیاسی اور قومی جائزے" کے عنوان کے بعد "ملی مذاکرے" میں رشید احمد صاحب کا خط بصیرت افروز ہے، ڈاکٹر عبدالجلیل فریدی نے ہند و پاک فیڈریشن اور مولانا فارقلیط نے دونوں کے تعلقات کی اہمیت دکھائی ہے، ایک حصہ میں مولانا عبدالقادر رائے پوری، مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا محمد علی جوہر اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کی سیاسی و ملی زندگی اور ان کے صبر و استقامت کے سبق آموز حالات ہیں،

عالم اسلام کے مسائل اور عرب نیشنلزم کے رد میں مولانا ابوالحسن علی ندوی، استاد سعید رمضان اور دارہ کے مضامین قابل مطالعہ ہیں، ادبیات کی چاشنی بھی ہے، جن لوگوں کو مسلمانوں کے مشکلات کے حل اور ان کی تعمیر و ترقی کے مسائل سے دلچسپی ہے، ان کے لیے ندائے ملت کا ہر شمارہ اور یہ نمبر خاص طور پر پڑھنے کے لائق ہے،

جامعہ ابوالکلام نمبر

:- مرتبہ جناب عبداللطیف اعظمی، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۸۸ قیمت عہ پتہ :- رسالہ جامعہ، جامعہ نگر نئی دہلی،

مولانا ابوالکلام کی یادگار میں بہت سے اخباروں اور رسالوں کے خاص نمبر شائع ہو چکے ہیں، یہ نمبر بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، جو مولانا کی پانچویں برسی کے موقع پر شائع کیا گیا تھا، اس میں مولانا کے عقیدت کیش اور نامور اہل قلم مولانا غلام رسول مہر کا مضمون "مولانا آزاد کی شخصیت کی چند جھلکیاں" خاص طور سے قابل ذکر ہے، لائق مرتب نے اپنے مضمون میں مولانا کی شخصیت کو ان کے معاصرین کے ایسے خطوط کی روشنی میں اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے، جو دوسرے لوگوں کو لکھے گئے تھے، اس نمبر کا پہلا مضمون "ہندوستانی قومیت اور مسلمان" حق و باطل کا مجموعہ ہے، اس میں بعض باتیں قابل غور بھی ہیں، لیکن مجموعی حیثیت سے یہ اس شکست خوردہ ذہنیت کا نمونہ ہے جو آزادی کے بعد مسلمانوں کے ایک طبقہ میں پیدا ہو رہی ہے، درحقیقت یہ مسائل مضمون نگار کے دائرے کے ہیں ہی نہیں لیکن وہ اپنی قوم پروری اور وفاداری کی سند کیلئے اس قسم کے خیالات کے اظہار پر مجبور بھی ہیں، مجموعی حیثیت سے یہ نمبر اچھا اور قابل قدر ہے،

شیرازہ زور نمبر

:- مرتبہ جناب محمد یوسف صاحب ٹینگ، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۱۸۴ قیمت ستے پتہ جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹس کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر۔

ڈاکٹر زور، اپنی گوناگوں خدمات اردو کے لحاظ سے بجا طور پر دکن کے بابائے اردو تھے، وہ عمر بھر حیدرآباد میں رہے لیکن آخر میں خاک کشمیر کی کشش کشمیر کھینچ لے گئی، ابھی یہاں دو ہی برس رہنے پائے تھے کہ

اس جنت ارضی میں ان کو ابدی نیند آگئی، کشمیر کے مشہور رسالہ "شیرازہ" نے انکی یادگار میں یہ خاص نمبر نکالا ہے، ڈاکٹر زور کی علمی و ادبی حیثیتیں اور تنقیدی خدمات بڑی گوناگوں ہیں، وہ اخلاقی اوصاف کے لحاظ سے بھی ایک شریف انسان تھے، اس نمبر میں ان کی تمام حیثیتوں اور ان کے علمی و ادبی کارناموں کو پیش کیا گیا ہے، اس کے بیشتر مضمون نگار حیدر آبادی، کشمیری اور وہ اہل قلم ہیں، جن کو مرحوم سے قریبی تعلق رہا ہے، ان میں نصیر الدین ہاشمی، عبد القادر سروری، محمد اکبر الدین صدیقی اور عرش ملسیانی وغیرہ قابل ذکر ہیں، ثمینہ شوکت، محمد عتیق صدیقی اور اکبر حیدری کے مضامین بھی اچھے ہیں، بعض مضامین میں مولوی عبد الحق مرحوم پر چند چھینٹے ہیں جو نگاہ کو کھٹکتے ہیں، مرحوم پر شعراء کے تاثرات، خود ان کی دو غیر مطبوعہ غزلیں، ایک نثری تقریر اور کچھ خطوط بھی دیدیئے گئے ہیں، شروع میں ڈاکٹر ذاکر حسین نائب صدر جمہوریہ، جناب مہدی نواز جنگ گورنر گجرات اور آنریبل بخشی غلام محمد وزیر اعظم کشمیر کے پیغامات ہیں، زور مرحوم کی پوری زندگی اردو کے لیے جس سعی پیہم اور جہد مسلسل میں گذری وہ اردو کے ادیبوں اور اہل قلم کے لیے سبق آموز ہے، شیرازہ نے یہ نمبر نکال کر ایک صاحب حق کا حق ادا کیا ہے،

جامعہ سالنامہ :- مرتبہ جناب عبد اللطیف اعظمی، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۸۸

قیمت عمر پتہ: رسالہ جامعہ جامعہ نگر، دہلی۔

گذشتہ سال کی طرح اس سال بھی رسالہ جامعہ نے اپنا سالنامہ جو ۱۹۶۲ء کے اردو ادب اور اردو مطبوعات کے جائزہ پر مشتمل ہے، شائع کر کے ایک مفید علمی و ادبی خدمت انجام دی ہے، پہلے پاکستانی مطبوعات کا سرسری جائزہ لیا گیا ہے، پھر ہندوستان میں شعر، ادب، تحقیق و تنقید اور اردو افسانہ وغیرہ سے متعلق مضامین ہیں، اس نمبر کا سب سے اہم مضمون جناب علی جواد زیدی کا ہے، اس میں ۱۹۶۲ء کے شعری ادب پر اجمالی مگر غائر نگاہ ڈالی گئی ہے، مضمون نگار شعر و ادب کا بلند اور ستھرا مذاق بھی رکھتے ہیں، اس لیے انھوں نے شعری ادب اور اس کی رفتار کا بڑا ناقدانہ اور مبصرانہ جائزہ لیا ہے،

لائق مرتب نے ہندوستان کے تمام اہم تصنیفی اداروں کی گذشتہ خدمات اور موجودہ کوائف پر بھی روشنی ڈالی ہے، اور ۱۹۶۲ء میں وفات پانے والے ادیبوں، شاعروں اور صحافیوں کے متعلق مختلف اخبار و رسائل کے مختصر نوٹ بھی نقل کیے ہیں، یہ نمبر قدر کیے جانے کے لائق ہے۔

شاعر سالنامہ :- مرتبہ جناب اعجاز صدیقی، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۲۸

قیمت عہ پتہ: مکتبہ قصر الادب پوسٹ بکس نمبر ۲۷۵۴ بمبئی ۴

"شاعر" نے اس سال کے شروع میں اپنا سالنامہ شائع کیا تھا جو مختلف النوع علمی و ادبی افسانوں، نظموں اور غزلوں پر مشتمل ہے، "حدیث دلبراں" کے عنوان سے چوتھائی صدی پیشتر کے نایاب اور غیر مطبوعہ خطوط شائع کیے گئے ہیں، ان میں علامہ سید سلیمان ندوی، ڈاکٹر سید محی الدین قادری، برجموہن دتاتریہ کیفی، مرزا یاس یگانہ چنگیزی اور سیماب اکبرآبادی جیسے مشاہیر علم و ادب کے خطوط ہیں، مضامین میں اردو کی وطنی شاعری، ہمارا ایک قدیم فنکار، بھانڈ اور غزل اور اس کا معنوی دائرہ مختصر مگر مفید مضامین ہیں، افسانوی ادب اور منظومات کا حصہ بھی قابل قدر ہے، مجموعی حیثیت سے یہ سالنامہ شاعر کے دوسرے خاص نمبروں اور سالناموں کے معیار و خصوصیات کے مطابق ہے،

سیارہ اقبال نمبر :- مرتبہ جناب نعیم صدیقی، کاغذ کتابت معمولی، طباعت بہتر، صفحات ۱۴۲

قیمت عہ، پتہ مکتبہ سیارہ، اچھرہ لاہور۔

سیارہ ابھی حال ہی میں طلوع ہوا ہے، اور چند ماہ بعد ہی اس نے اقبال پر یہ خاص نمبر نکالا ہے، اس میں ان کے افکار و تصورات کو عام طرز سے ہٹ کر نئے انداز میں پیش کرنے کی کوشش کیگئی ہے، اس نمبر کا دلچسپ موضوع "مذاکرہ" ہے، جو ڈاکٹر صاحب کی فکر و شاعری سے متعلق مختلف طبقۂ خیال کے لوگوں کے سوالات کے جواب پر مشتمل ہے، لیکن جواب سرسری اور سطحی ہیں، اقبال کے متعلق دو انٹرویو ہیں، ان میں سے ایک اسلامیات و اقبالیات کی جرمن محقق پروفیسر ڈاکٹر ماس

اپنی میری شمل کا ہے، ڈاکٹر سید عبد اللہ، ڈاکٹر جاوید اقبال اور خود فاضل مرتب کے مضامین بھی قابل ذکر ہیں، ڈاکٹر صاحب کی سیرت و سوانح سے متعلق بھی دو ایک مضمون ہیں، نظم و غزل اور تمثیل کی چاشنی بھی ہے، پروفیسر آسی ضیائی کے مضمون کے بعض حصے قابل بحث ہو سکتے ہیں، مجموعی حیثیت سے یہ نمبر اقبال کے قدر دانوں کے لائق ہے۔

تعلیم و ترقی خاص نمبر: مرتبہ پروفیسر محمد مجیب، برکت علی صاحب فراق و رفیق محمد شاستری، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت اچھی صفحات ۱۱۲ پتہ دفتر ماہنامہ تعلیم و ترقی، جامعہ نگر، دہلی نمبر ۲۵

شفیق الرحمن قدوائی مرحوم نے تعلیم بالغان کی ترویج و اشاعت کے لیے ادارہ تعلیم و ترقی کی بنیاد رکھی تھی، اور اسی نام پر یہ رسالہ جاری کیا تھا جو اب تک شائع ہو رہا ہے، مارچ ۱۹۶۳ء میں مرحوم کی دسویں برسی کے موقع پر اس کا خاص نمبر شائع ہوا ہے، جو تعلیم بالغان کے متعلق جامعہ کے تجربات اور روداد پر مشتمل ہے، اس میں ادارہ تعلیم و ترقی کے دو دور (۱۹۲۶ء تا ۱۹۴۷ء اور ۱۹۴۸ء تا ۱۹۵۳ء) کے متعلق مواد و معلومات فراہم کیے گئے ہیں، اور شروع میں جامعہ ملیہ کی مختصر تاریخ اور خدمات نیز ادارہ تعلیم و ترقی کے اغراض و مقاصد پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، تعلیم بالغان اور ابتدائی تعلیم سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ نمبر نعمت غیر مترقبہ ہے۔

اردو ڈائجسٹ سالنامہ: مرتبہ جناب الطاف حسین قریشی، کاغذ عمدہ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۳۰۰ قیمت ع۲ پتہ ۵۔ مین روڈ سمن آباد، لاہور۔

اردو ڈائجسٹ کا چند ماہ پیشتر معارف میں تعارف کرایا جا چکا ہے، اس کی دوسری برسی پر یہ سالنامہ شائع کیا گیا ہے، جو متعدد عنوان کے تحت مختلف النوع دلچسپ، تفریحی، اور معلومات افزا مضامین پر مشتمل ہے، یہ مضامین اپنے مقصد کے لحاظ سے پاکیزہ اور ستھرے ادب کا نمونہ ہیں، مولانا جعفر شاہ پھلواروی اور الطاف فاطمہ کی خود نوشت سوانح سبق آموز ہے، مولانا ابو الاعلیٰ مودودی سے مرتب لائق

کا انٹرویو بھی دلچسپ اور پر از معلومات ہے، دوسرے مضامین میں دنیا کا بادشاہ (افسانہ)، ناکام طالب العلم پچاس سال پہلے، سائنس کے کمالات وغیرہ لائق ذکر ہیں، غرض اس نمبر میں علمی ذوق اور دماغی تفریح دونوں کا سامان ہے۔

گل خنداں بزرگان دین نمبر: مرتبہ جناب پیام شاہجہانپوری، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت متوسط صفحات ۳۹۲ قیمت ۲ے پتہ کشمیری بازار، لاہور، پاکستان۔

یہ نمبر متحدہ ہندوستان کے تقریباً پچاس معروف اور قابل ذکر بزرگوں کے حالات اور کارناموں پر مشتمل ہے، اور بقول مرتب مستند اور مطابق عقل واقعات کا مجموعہ ہے لیکن سبق آموز واقعات کو زیادہ تفصیل سے لکھنے کی ضرورت تھی، اگر ان واقعات کے حوالے بھی دیے جاتے تو آئندہ کام کرنے والوں کو سہولت ہوتی، مسلمانوں کے لیے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے بعد بزرگان دین کی زندگی بھی لائق تقلید ہے، اس لیے انھیں اس نمبر سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

فاروق اعظم نمبر: زیر نگرانی جناب غلام قادر غبار، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت معمولی، صفحات ۲۰۰ قیمت ع۶ پتہ:۔ دفتر ماہنامہ فیض الاسلام اقبال روڈ (ٹرنک بازار، راولپنڈی)

انجمن فیض الاسلام کے ماہانہ رسالہ فیض الاسلام نے صدیق نمبر کے بعد اب فاروق اعظم نمبر شائع کیا ہے، اردو میں حضرت عمر فاروقؓ کے متعلق مفصل اور ضخیم کتابیں موجود ہیں، تاہم اس نمبر میں بھی آسان زبان میں خلیفۂ ثانیؓ کی سیرت و سوانح، طریقۂ حکومت اور عدل گستری وغیرہ سے متعلق سبق آموز اور موثر واقعات ہلکے پھلکے اور مختصر مضامین کی شکل میں جمع کر دیے ہیں، جن کا مطالعہ فائدہ سے خالی نہیں۔

سب رس محمد قلی قطب شاہ اور ظفر نمبر: مرتبہ محمد اکبر الدین صاحب صدیقی، کاغذ، کتابت

وطباعت قدرے بہتر، صفحات بالترتیب ۶۳ و ۸۲، قیمت ایک، ایک روپیہ، پتہ:-

ادارۂ ادبیات اردو، ایوان اردو، خیریت آباد، حیدر آباد، دکن

ادارۂ ادبیات اردو نے گذشتہ برسوں کی طرح ۱۹۶۲ء میں اردو کے پہلے صاحب دیوان شاعر محمد قلی قطب شاہ کی سہ روزہ تقریبات اور ۱۹۶۳ء میں ظفر ڈے منایا تھا، ان دونوں نمبروں میں دونوں شاعروں اور ان کی شاعری کے متعلق دکنی ادیبوں کے مختصر اور اچھے مضامین اکٹھا کردیے گئے ہیں، نظموں کی چاشنی بھی ہے، مجموعی اعتبار سے دونوں نمبر بہتر ہیں،

راہ عمل قرآن نمبر: مرتبہ جناب سید عبد الرزاق صاحب قادری، کاغذ معمولی، کتابت وطباعت بہتر

صفحات ۶۴ قیمت عہ پتہ پندروزہ راہ عمل محلہ کشن گنج، دہلی ۶

راہ عمل ایک پندرہ روزہ اصلاحی اور دینی رسالہ ہے، اس خاص نمبر میں قرآن پاک کے متعلق چند آسان اور عام فہم، مفید مضامین اکٹھا کیے گئے ہیں، مولانا ابو الکلام مرحوم کے دو پرانے مضامین "قرآن کی نظر میں مساجد کی حیثیت" اور "قرآن رمضان میں کیوں نازل ہوا" اور قرآن مجید کی سبق آموز آیتوں کی ترجمانی اور مختصر تشریح سے بھی یہ نمبر مزین ہے، یہ خاص نمبر عام فہم اور آسان زبان میں ہے، اس لیے اس سے ہر قسم کے لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

مسلمہ عید میلاد النبی نمبر:- مرتبہ عنایت عارف وحمیرا خانم، کاغذ معمولی، کتابت وطباعت بہتر،

صفحات ۷۸ قیمت ۸ر پتہ رسالہ مسلمہ ۱۵ لیک روڈ، لاہور،

عورتوں کے قدیم اور مشہور اصلاحی رسالہ "مسلمہ" نے ماہ ربیع الاول کے مبارک مہینہ میں یہ عید میلاد النبی نمبر شائع کیا ہے، جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے مختلف پہلوؤں پر آسان اور عام فہم مضامین اور منظومات پر مشتمل ہے،

"ض"

مطبوعات جدیدہ

حضرت ابو حنیفہ۔ از الاستاذ محمد ابو زہرہ، مترجم جناب غلام احمد صاحب حریری، صفحات ۷۰۰،

کتابت وطباعت بہتر، ناشر المکتبۃ السلفیہ شیش محل روڈ، لاہور۔ قیمت ۱۵

شیخ محمد ابو زہرہ فواد یونیورسٹی کے لا کالج میں قانون کے پروفیسر ہیں، انھوں نے اسلامی فقہ اور اس کے ساتھ ائمہ فقہ کے حالات وتعلیمات کا بڑا گہرا مطالعہ کیا ہے، ان کے اسی عمیق مطالعہ کا نتیجہ وہ کتابیں ہیں جو انھوں نے اصول فقہ اور ائمہ اربعہ کے حالات کے سلسلہ میں لکھی ہیں، زیر تبصرہ کتاب حیات امام ابو حنیفہ کا اردو ترجمہ ہے، جس میں انھوں نے امام کے حالات زندگی پر کم اور ان کے افکار وخیالات اور تفقہ واجتہادات پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔

امام صاحب کی ذات اور ان کی فقہ اپنی وسعت وہمہ گیری کی وجہ سے ہمیشہ معرض بحث رہی ہیں، اور اس سلسلہ میں بڑی افراط وتفریط سے کام لیا گیا ہے، اس افراط وتفریط سے بچکر امام صاحب کے حقیقی فکر ونظر تک پہنچنا بڑا ہی دشوار اور مشکل ترین کام ہے، مگر یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اس موضوع پر اس سے پہلے اتنی متوازن کتاب نہیں لکھی گئی، اس سے نہ صرف عام اہل علم بلکہ خاص طور پر حنفی علما کو فقہ حنفی کے بہت سے گوشوں کو ان کی اصل حیثیت میں سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی، المکتبۃ السلفیہ قابل مبارکباد ہے جس نے اس کے ترجمہ اور پھر اشاعت کی ذمہ داری اٹھائی، کتاب پر مولانا محمد عطاء اللہ حنیف صاحب نے بہت سے قیمتی حاشیے لکھے ہیں، اگرچہ ان کے حواشی میں جابجا مسلکی پاسداری کی جھلک موجود ہے، مگر پھر بھی وہ بہت قیمتی ہیں، ترجمہ کی زبان بھی

اچھی ہے، کہیں کہیں کچھ اغلاق اور خلا محسوس ہوتا ہے، جس کی پوری تلافی اصل کتاب دیکھنے کے بعد ہی کی جاسکتی ہے۔

اسلام اور تعمیر شخصیت۔ از میاں عبدالرشید صاحب صفحات ۳۱۰، کتابت و طباعت معمولی، ناشر ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔ قیمت للعہ

موجودہ دور کے اہم مسائل میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ انسان کی شخصیت کی تعمیر کس نہج اور کن خطوط پر کی جائے کہ وہ معاشرہ کے لیے باعث رحمت بن سکے، مگر اس مسئلہ کے حل میں موجودہ دور کے مفکرین سے یہ غلطی ہو رہی ہے کہ انسان کے جسمانی اور عقلی تقاضوں کے پورا کرنے میں تو وہ سب سرگرداں نظر آتے ہیں، مگر اس کے روحانی تقاضوں کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے، حالانکہ انسان جسم، عقل اور روح تینوں کا مجموعہ ہے، اگر ان میں سے کسی ایک کو بھی نظر انداز کر دیا جائے تو انسان کی شخصیت کی تعمیر نامکمل ہوگی، اگر صرف جسم کے تقاضے پورے کیے جائیں تو وہ حیوان محض بن کر رہ جائے گا، اور عقل کو اس کی حیثیت سے زیادہ اہمیت دیدی جائے تو پوری زندگی تشکیک و تذبذب، بحث و جدال اور مکر و فریب کا مجموعہ بن جائیگی، اور اگر محض روح کو اہمیت دیدی جائے تو سارا نظام زندگی ہی معطل ہو جائے، اسلیے ضرورت ہے کہ ان تینوں کے تقاضے توازن و اعتدال سے پورے کیے جائیں جس میں انسانی شخصیت کی تعمیر مکمل ہو سکتی ہے۔

انسانی شخصیت کی تعمیر کا یہ ہمہ گیر پروگرام اسلام نے پیش کیا ہے، مصنف نے اس کتاب میں اسی پروگرام کی تفصیل بیان کی ہے، اور دکھایا ہے کہ اسلام بدن، روح اور عقل تینوں کے تقاضے کتنی عمدگی کے ساتھ پورا کر رہا ہے،

ادارہ ثقافت نے جو چند قیمتی کتابیں شائع کی ہیں انھی میں یہ کتاب بھی ہے،

مہ و انجم۔ مارٹن ڈیوڈسن، مترجمہ ثناء الحق صدیقی (علیگ) صفحات ۱۴۴، کتابت، طباعت اور کاغذ متوسط، ناشر انجمن ترقی اردو، پاکستان اردو روڈ کراچی، قیمت للعہ

علم ہیئت کی ابتدا کلدانیہ اور مصر سے ہوئی، اور یونانیوں نے اسے ایک باقاعدہ علم بنا دیا، ہندوستان میں بھی بعض مذہبی ضرورتوں کے تحت بہت قدیم زمانہ سے اس سے ایک خاص دلچسپی رہی ہے، موجودہ دور میں تو اس علم نے کائنات کے ایسے ایسے سربستہ رازوں کی گرہ کشائی کی کہ ان کے پڑھنے کے بعد اگر آدمی بالکل ہی معاند نہیں ہے تو وہ خدا کی ذات اور اس کی قدرت کاملہ پر یقین کیے بغیر نہیں رہ سکتا، اسی لیے قرآن میں کائنات میں غور و فکر کی بار بار تاکید کی گئی ہے، اور مسلمانوں نے اپنے زمانۂ عروج میں اس فن کو بڑی ترقی دی اور اس پر بہت سی کتابیں تصنیف کیں، پھر یورپ نے اسے بام عروج پر پہنچایا، آج بڑی بڑی دوربینوں کی ایجاد نے ایسے ایسے سیاروں کو دریافت کر لیا ہے، جن کا علم اس سے پہلے کبھی نہیں تھا۔

اس فن پر دوسری زبانوں میں بہت کچھ مواد موجود ہے، اگر ان کو اردو میں منتقل کر دیا جائے تو اردو زبان کے ذخیرہ میں مفید اضافہ ہوگا، حیدرآباد سے کچھ کتابیں ترجمہ ہوئی تھیں، مگر آں قدح بشکست و آں ساقی نماند۔ اب انجمن ترقی اردو پاکستان نے اس کام کی ابتدا کی ہے، اور اس نے مارٹن ڈیوڈ کی ایک ابتدائی ہیئت کی کتاب کا ترجمہ مہ و انجم کے نام سے شائع کی ہے، فنی کتابوں کا ترجمہ بڑا مشکل کام ہے، مگر ثناء الحق صاحب اس مشکل سے اچھی طرح عہدہ برآ ہوئے ہیں۔

سرکشی بجنور۔ از سرسید احمد خاں مرحوم صفحات ۳۱۰ کتابت و طباعت معمولی، ناشر سلمان اکیڈمی حق نشان، ۳۰ نیو کراچی۔ کراچی ۵ ر

سرسید احمد خاں مرحوم کا نام قومی و ملی خدمات کے ساتھ اردو زبان کے محسن کی حیثیت سے بھی ہمیشہ زندہ رہے گا، انھوں نے مضامین اور چھوٹے چھوٹے رسالوں کے علاوہ کئی اہم تاریخی اور مذہبی تصنیفات چھوڑی ہیں، جن میں آثار الصنادید، اسباب بغاوت ہند اور سرکشی بجنور وغیرہ ہیں، انھوں نے بجنور پر دو کتابیں لکھیں، ایک ضلع بجنور کی مکمل تاریخ، دوسری زیر تبصرہ کتاب

جس میں انھوں نے وہ چشم دید واقعات درج کیے ہیں جو ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں ضلع بجنور کے عوام وخواص کی طرف سے پیش آئے، اس کتاب میں انھوں نے انقلابیوں کو نمک حرام اور باغی کے لفظ سے یاد کیا ہے، بہرحال اس کتاب کی اشاعت سے ۱۸۵۷ء کی انقلابی تحریک کے بہت سے نئے گوشے سامنے آجاتے ہیں، یہ کتاب اس موضوع پر کام کرنے والوں کیلئے اچھا ماخذ ثابت ہوگی،

سوامی درشن ۔ از سوامی مارہروی، صفحات ۱۵۴، کتابت وطباعت عمدہ، ناشر نظامی بک ایجنسی، بدایوں۔

"سوامی درشن" سوامی مارہروی کا مجموعۂ کلام ہے، جو ان کی نظموں، گیتوں، اور قطعات وغیرہ پر مشتمل ہے، انھوں نے خود اپنی شاعری کے بارے میں لکھا ہے کہ

"یہ نظمیں اور گیت جو آپ کے ہاتھوں میں ہے، اس میں اس شاعر اور اس انسان کا دل دھڑک رہا ہے جو زندگی کی مختلف راہوں میں دربدر بھٹکتا رہا ہے، اور ہر در سے اپنے کاسۂ خیال میں کچھ نہ کچھ لیکر ہی واپس آیا ہے، اور اپنی جھولی میں اب تک جو کچھ جمع کیا ہے وہ آج آپ کے سامنے پیش کر رہا ہے۔"

ان کے کلام میں الفاظ کے حسن انتخاب اور حسن ادا کے ساتھ درد وسوز کی بھی بڑی فراوانی ہے، ان کے بعض خیالات سے اختلاف ممکن ہے، مگر ان کی ہندی آمیز نظمیں اور گیت اردو زبان کی شیرینی میں اضافہ کریں گے، پیش لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو نظم کے ساتھ اچھی نثر لکھنے پر بھی قدرت ہے۔

م ۔ ج

جلد ۹۲ ۔ ماہ جمادی الاُخری ۱۳۸۳ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۶۳ء ۔ عدد ۵

مضامین